

**Baş Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Yavuz Unat  
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü

**Editörler Kurulu / Editors**

Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları  
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Doç. Dr. Sibel Kibar Kavuş  
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Arş. Gör. Tarık Tuna Gözütok  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü

**Yayın Kurulu / Editorial Boards**

Prof. Dr. Kenan Gürsoy  
İstanbul Aydın Üniversitesi  
Prof. Dr. F. Jamil Ragep  
McGill University, Canada, Director Institute of Islamic  
Studies Canada Research Chair in the History of Science  
in Islamic Societies  
Prof. Dr. Şafak Ural  
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan  
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Feza Günergun  
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Yasin Ceylan  
ODTÜ, Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Yavuz Unat  
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu  
Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü  
Doç. Dr. Sibel Kibar Kavuş  
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın  
Yıl: 7 Sayı: 14 Aralık 2018

Hakemli dergidir, altı ayda bir yayınlanır.  
Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

**İmtiyaz Sahibi:**

Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti. Adına  
Nezvat ARGUN

**Yayın Editörü:**

Prof. Dr. Yavuz UNAT

**Yazı İşleri Müdürü:**

Hilal SÜSLÜ ARGUN

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:**

Mebitap Yürümez - Tarkan Erdal Kara

**Baskı - Cilt:** Atalay Matbaacılık Sertifikalı No.: 15689

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. ye aittir. Dergide yayınlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve kanuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alınıp kullanılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar. Dergiye gönderilen yazılar basılınsın ya da basılmasın, iade edilmez.

**Sekreterler**

Dr. Öğr. Üyesi Ercan SALĞAR  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
Arş. Gör. Burak Can SERDAR  
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü

**İletişim:**

Prof. Dr. Yavuz UNAT  
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, Kuzeykent, 36100, Kastamonu  
Gsm: 0542 454 12 24  
e-posta: dortogedergisi@gmail.com  
yunat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

**Yazışma Adresi:**

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara  
Tel: 0312 418 20 10 - Faks: 0312 418 30 20  
www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

**Abonelik:** Nobel Akademik Yayıncılık'ın aşağıda belirtilen besaplarına abonelik ücretini yatırdıktan sonra, bavaale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya dortoge@nobelyayin.com adresimize yaladıgınızda aboneliğinizin gerçekleşecektir.

Yıllık abonelik: 30 TL  
Öğrenci abonelik: 20 TL  
Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.  
İş Bankası Meşrutiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915  
IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15  
Posta Çeki Hesabı: 6358768

Dört Öge Dergisi 13. sayısından itibaren yılda iki defa, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanmaktadır.

Dört Öge Dergisi hakemli bir dergidir. The Philosopher's Index tarafından birinci sayıdan itibaren taranmaktadır.



## İÇİNDEKİLER / Table of Contents

EDİTÖRDEN/Editorial .....	v
Osman Gürel'in Anısına / To Osman Gürel's Memory.....	xvii
Bilime İnanan, Kimyayı Sevdiren Adam .....	xvii
<i>Ömer KULELİ</i>	
Katman Katman Bir Yaşam, Bir Rönesans Aydını: Osman Gürel .....	xx
<i>Ceren ERGENÇ</i>	
HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles .....	1
İslâm ve Türk Uygarlığında Makine Tarihi History of Machine in Islamic and Turkish Civilization.....	1
<i>Melek DOSAY GÖKDOĞAN ve Remzi DEMİR</i>	
İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhundan Alfabenin Doğuşu Observed Speech in Trace: The Birth of Alphabet from the Spirit of Line ..	21
<i>Oğuz HAŞLAĞOĞLU</i>	
Kültürel Çeşitlilik ve Felsefi Eleştiri Cultural Diversity and Philosophical Criticism .....	31
<i>Ümit ÖZTÜRK ve Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU</i>	
The Quasi-Real World of Fiction and The Cognitive Value of Literature in Roman Ingarden's Philosophy of Literature Roman Ingarden'in Edebiyat Felsefesinde Kurmacanın Quasi-Gerçek Dünyası ve Edebiyatın Kognitif Değeri .....	45
<i>Murat ÇELİK</i>	
<i>L'intermédiaire Des Mathématiciens</i> Dergisinde Mehmet Nadir ve 11 Yıl Cevapsız Kalan Bir Sorunun Çözümü Mehmet Nadir in <i>L'intermédiaire Des Mathématiciens</i> Journal and His Solution to an Unsolved Question for 11 Years .....	63
<i>Safiye YILMAZ ERTEN</i>	
Gilles Deleuze'ün Anlam Ontolojisi Gilles Deleuze's Ontology of Sense.....	83
<i>Svitlana NESTAROVA</i>	

<b>Ernest Sosa'nın Erdem Merkezli Epistemolojisinde Bilginin Derecelendirilmesi</b> <b>Grading of Knowledge In Ernest Sosa's Virtue-Centred Epistemology .....</b>	<b>99</b>
<i>Fikret YILMAZ</i>	
<b>Aristoteles ile Kemalüddin Demiri'nin Zooloji Eserlerinin Karşılaştırılması</b> <b>Comparison of the Zoology Works of Aristotle and Kemalüddin Demiri .....</b>	<b>119</b>
<i>Harun ÇAKAN</i>	
<b>Anaksimandros'un Metafiziği</b> <b>Anaximander on Metaphysics .....</b>	<b>137</b>
<i>Erhan ATAGÜL</i>	
<b>Bellekte Kalanlar: Ankara Bakır Madencilik Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Örneğinde Hemşehrilik ve Kentte Kimlik Aktarımı</b> <b>The Rest of Memory: Hemşehrilik and The Transfer of Identity of Examples of The Association of Fellows of Bakır Maden .....</b>	<b>151</b>
<i>Melike KAPLAN</i>	
<b>Mihály (Michael) Polányi (1891-1976): Polimat</b> <b>Mihály (Michael) Polányi (1891-1976): Polymath .....</b>	<b>163</b>
<i>Yasemin ALTAYLI</i>	
<b>İlk Türkçe Psikiyatri Tarihi: Avni Mahmud'un Muhtasar Emrâz-ı Akliyye Kitabının İlk Bölümü</b> <b>The First History of Psychiatry in Turkish: The First Chapter of Avni Mahmud's Book Muhtasar Emrâz-ı Akliyye.....</b>	<b>177</b>
<i>Tarık Tuna GÖZÜTOK</i>	
<b>Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori Üzerine</b> <b>On Frankfurt School or Critical Theory .....</b>	<b>211</b>
<i>Uğur Köksal ODABAŞ</i>	
<b>ÇEVİRİLER/Translations .....</b>	<b>235</b>
<b>Platon'da 'Doğru İnanç ve Tekilleşme (Individuation)' Olarak Bilgi .....</b>	<b>235</b>
<i>Theodore SCALTSAS Çeviren: Eda ÇAKMAKKAYA</i>	
<b>KİTAP TANITMALAR/Book Reviews.....</b>	<b>259</b>
<b>Küresel Tarih Nedir? .....</b>	<b>259</b>
<i>Bihter TÜRKMENÖĞLU</i>	
<b>Bilim ve İktidar .....</b>	<b>263</b>
<i>Vural BAŞARAN</i>	
<b>YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy .....</b>	<b>267</b>

## EDİTÖRDEN/Editorial

### **Vefatının 25. Yılında Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı Anısına Türkiye’de Bilim ve Bilim Tarihi Çalıştayı’nın Ardından**

2018 yılı Türkiye’de bilim tarihinin kurumsallaşmasında en büyük adımı atan Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’nın ölümünün 25. yılıdır. Bu vesile ile Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı benimle iletişime geçerek Sayılı’nın anısına bilim tarihi çalıştayı düzenlenmesine karar verildiği ve bu çalıştayı da Kastamonu Üniversitesi’nde yapılmasının uygun görüldüğü iletildi. Çok heyecanlandım ve hemen konuyla ilgili olarak bilim insanlarıyla iletişime geçtim. Sayılı’yı tanıyan ve onun öğrencisi olmuş birçok bilim insanı davetimi memnuniyetle kabul etti. Prof. Dr. Esin Kâhya onun bizzat öğrencisiydi ve söyleyecekleri önemli şeyler olmalıydı; açılış oturumunda konuşmaları için davet ettim. Yine Sayılı’nın öğrencisi olmayan ama onu ve çalışmalarını yakından tanıyan bilim tarihçilerimizden Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu’nu davet ettim. Çok heyecanlandı ve onu da açılış oturumunda konuşmaları için davet ettim. Şahsıma konuyla ilgili yazmış olduğu mektubu, yazımın arkasında bulabilirsiniz (Ek – 1). Ne yazık ki çalıştayıdan bir gün önce operasyon geçiren Sayın İhsanoğlu çalıştaya gelemediler.

Çalıştayı amacını ve programımızı yine yazımın ardında bulabilirsiniz (Ek – 2). Davet ettiğimiz birkaç bilim insanımız çalıştaya sağlık ve özel sebeplerden ötürü katılamadılar.

Çalıştayı protokol konuşmaları ile başladı. Prof. Dr. Yavuz Unat’ın açılış konuşmasının (Ek – 3) ardından Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı adına Murat Altan Erik, Kastamonu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Seyit Aydın ve Kastamonu Belediye Başkanı Tahsin Babaş konuşmalarını yaptılar. Açılış oturumunda ise Prof. Dr. Esin Kâhya, Sayılı’nın çalışmaları, bilim tarihine katkıları ve kişiliği konusunda bilgiler verdi.

Çalıştayı ilk günün ilk oturumu tarih, siyaset, ekonomi ve iktisat üzerinedi. Prof. Dr. Sina Akşin’in katılmadığı oturumda, Prof. Dr. Mehmet Öz tarih çalışmalarının Türkiye’deki seyri ve kurumsallaşması hakkında bilgiler verdi. Prof. Dr. Murat Erdoğan Osmanlı’dan başlayarak günümüze kadar gelen süreç içerisinde bankacılık ve finans sistemini değerlendirdi. Türkiye’de mali müşavirlik mesleğinin doğuşu ve gelişiminden de bahseden Erdoğan, özellikle Tanzimat sonrası gelişmelerin önemine değindi. Dr. Öğr. Üyesi Nadir Yurtoğlu ise 1950-1960 yılları

arasında tarım politikalarını ele alarak bu dönemde tarımın devletin desteğiyle güçlendiğini ifade etti.

Çalıştayın ilk günün ikinci oturumunun konusu fen bilimleri ve mühendislik üzerineydi. Prof. Dr. Cihan Saçlıoğlu ve Prof. Dr. Emre Dölen'in katılmadığı bu oturumda ilk olarak Resimler Eşliğinde Bilim Tarihinden Kesitler konulu konuşmasıyla Prof. Dr. Zeki Tez söz aldı ve bilimin tarihsel gelişimini, bilim tarihinde önemli eserler eşliğinde serimledi. İkinci olarak Prof. Dr. Cem Tezer Osmanlı son dönem matematiği üzerine değerli bilgiler verdi. Bu dönemde yetişen matematikçilerin matematiğe katkılarına değinen Tezer, bu çalışmaların Cumhuriyet dönemine etkisinden söz etti. İkinci konuşmacı Prof. Dr. Dursun Koçer ise İbn Sina'nın "Bilim istenmeyen yerde durmaz" sözünden yola çıkarak, Osmanlı'nın ilk gözlemevi olan İstanbul Gözlemevi'nin yıkıldıktan sonra ikinci gözlemevinin 350 yıl sonra kurulduğundan söz ederek, günümüzdeki astronomi çalışmalarına değindi. Bu oturumun son konuşmacısı Prof. Dr. Ferhat Özçep ise Türkiye'de yer bilimleri çalışmalarını Osmanlı'dan itibaren ele alarak günümüze kadar getirdi.

Çalıştayın ikinci günün ilk oturumunda tıp, biyoloji ve veterinerlik konuları ele alındı. Prof. Dr. Nesrin Çobanoğlu'nun katılmadığı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Elif Gültekin Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine Türkiye'de sağlık hizmetleri konusunu ele aldı. Gültekin ayrıca, Milli Mücadele döneminde sağlık hizmetleri konusunda ve 1884 yılında Anadolu'da açılan ilk frengi hastanesinden biri olan İnebolu Frengi Hastanesi hakkında bilgiler verdi. Daha sonra Prof. Dr. Ergi Deniz Özsoy Biyoloji Biliminin Türkiye'deki Gelişimi konulu konuşmasını özellikle evrim konusunu merkeze alarak aktardı. Özsoy'un ayrıca Türkiye'de yayımlanan ilk astrobiyoloji kitabı olan Osman Nuri Eralp'in *Başka Dünyalarda Canlı Mahlûkât Var mı? Yahud Fizik, Kimyâ, İlm-i Hayât Nokta-ı Nazardan Seyyârâta Şerâit-i Hayâtiyenin Tedkiki* adlı 1918 yılında yazılmış bir eserden söz etmesi dikkat çekti. Özsoy'un ardından Prof. Dr. Gülbin Özçelikay Türkiye'de Eczacılık ve Prof. Dr. Tamay Gül Başağaç Türkiye'de Veterinerlik konularını aktardılar.

Çalıştayın ikinci günün ikinci oturumu felsefe konusuna ayrıldı. Prof. Dr. Semih Koray ve Prof. Dr. Kenan Gürsoy'un katılmadığı oturumun ilk konuşması Aydınlanma ve Aydın Sayılı konusu ile Prof. Dr. Şafak Ural idi. Ural, Sayılı'yı ve fikirlerini aydınlanma düşüncesine oturtarak, Sayılı'yı Türk düşünce ve bilim tarihi açısından değerlendirdi. İkinci konuşmacı Dr. Öğr. Üyesi Recep Duran Osmanlı'da Nefû'l-Emr meselesini ele alarak günümüz kelimcilerinin görüşlerini ele aldı. Bir Felsefe Disiplini Olarak Bilim Tarihi adlı konuşmasıyla Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir, genelde bilimin ve özelde bilim tarihinin felsefi temellerini tartıştı. Oturumun son konuşmacısı Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ise Türkiye'de Bilim Felsefesinin Gelişimi başlıklı konuşmasında Türkiye'deki bilim felsefesi tartışmalarını ele aldı.

Çalıştayın ikinci günün ikinci oturumu ise bilim tarihi ve yazıcılığı tartışıldı. Prof. Dr. Mustafa Kaçar ve Prof. Dr. Feza Günergun'un katılmadığı bu oturumun ilk konusu Prof. Dr. Atilla Bir tarafından ele alınan Türkiye'de Teknoloji Tarihi

Araştırmaları başlıklı bildiri oldu. Bir, Türkiye’de teknoloji tarihi çalışmalarını kendi çalışmalarını referans alarak sergiledi. İkinci konu Türkiye’de Bilim Tarihinin Kurumsallaşması; Ankara Üniversitesi Örneği idi. Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan ve Dr. Vural Başaran, bilim tarihinin kurumsallaşmasını Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilim Tarihi Anabilim Dalının yaptığı çalışmalarla örneklendirdi. Daha sonra Prof. Dr. Ayten Aydın Koç Türkiye’de bilim tarihi eğitimini ele aldı. Sonrasında Prof. Dr. Remzi Demir, Türkiye’de Bilim Tarihi Yazıcılığına Eleştirel Bir Bakış başlıklı bildirisinde, bilim sosyolojisi araştırmalarına değinerek bu alandaki çalışmaları tartıştı. Oturumun son konuşmacısı Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları Cumhuriyet Dönemi Bilim Tarihinin Yazımı adlı konuşmasıyla, son dönem biliminde sahte bilim konularının nasıl bilim olarak ele alındığına değinerek Türkiye’deki bilimsel çalışmaların bu doğrultuda çıkmaza girdiğini gözler önüne serdi.

Çalıştay, Prof. Dr. Atilla Bir, Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan, Prof. Dr. Yavuz Unat, Prof. Dr. Şafak Ural ve Prof. Dr. Dursun Koçer’in katıldığı değerlendirme oturumuyla sona erdi. Değerlendirme oturumunda, Sayılı’nın bilimsel kişiliği, bilime ve Atatürk’e olan bağlılığı vurgulandı. Bilim tarihinin Türkiye için önemine değinildi. Bilimin uygarlıkların gelişiminin tarihinde etkisine değinilerek, bilimin gelişim tarihinin doğru okunması gerektiği ve özellikle Türkiye için bu doğru okumanın gerekli olduğu; bilimin Atatürk’ün de ifade ettiği gibi hayatta en hakiki mürşit olduğu altı çizilerek vurgulandı. Ayrıca bilim tarihine ilişkin bu tür çalıştay, panel ve sempozyumların sıkça yapılması gerektiği ifade edildi.

Bu tür toplantılarda sosyal ortamlar da önemlidir. Toplantı boyunca bilim insanları ve katılımcılar öğle ve akşam yemeklerinde birlikte oldular ve çalıştayda ele alınan konular bu yemeklerde de tartışıldı. Özellikle bu tür yemekler, genç akademisyenlerin, akademisyen adaylarının ve öğrencilerin toplantıya katılan bilim insanlarını tanımalarını ve bilim insanları arasındaki ortaklaşa çalışmalara yönelik adımlar atılmasını sağlamaktadır.



**Değerlendirme Oturumu**

Soldan Sağa: Prof. Dr. Atilla Bir, Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan, Prof. Dr. Yavuz Unat, Prof. Dr. Dursun Koçer ve Prof. Dr. Şafak Ural

**EK - 1****Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun Mektubu**

Sayın Prof. Dr. Yavuz UNAT

Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın vefatının 25. yılı münasebetiyle tertiplenecek "Vefatının 25. Yılında Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı" Çalıştayında açılış konuşmasını yapmak üzere göndermek lütfunda bulunduğunuz daveti almış bulunuyorum.

Ülkemizin 20. yüzyılda yetiştirdiği mümtaz bilim adamlarından birisi olan Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya karşı vefa ve kadirşinaslık hisleriyle meşbu bu davranışın takdire şayan olduğunu söylemek isterim. Bu toplantıya katılmaktan memnuniyet duyar ve açılış konuşmasını rahmetli Aydın Bey'in bilim tarihine katkıları ve fazla bilinmeyen doktora çalışması hakkında bazı tespitlerde bulunmayı temenni ederim. Bu bakımdan nazik davetinizi kabul eder, başarılar dilerim.

En halisane temennilerimle

E. İHSANOĞLU

Türk Bilim Tarihi Kurumu Şeref Başkanı

27 Ağustos 2018



## EK - 2

### Vefatının 25. Yılında Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı Anısına Türkiye’de Bilim ve Bilim Tarihi Çalıştayı

18-19-20 Ekim 2018

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kastamonu Üniversitesi

#### Çalıştayın Amacı

Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı 2 Mayıs 1913 yılında İstanbul’da doğdu. 1914 yılında babasının Tahran’a başkonsolos olarak gönderilmesi nedeniyle ilk yıllarını İran’da geçirdi. Burada Farsça ve İngilizce dersleri aldı; Fars edebiyatı öğrendi. Kurtuluş Savaşı sonrasında ailesiyle İstanbul’a geldi. Bu sırada altı yaşındaydı ve bir okula başladı. Aile 1925 yılında Ankara’ya göç etti ve Sayılı Anafartalar Caddesi’ndeki Gazi Mustafa Kemal İlk Mektebi’nin dördüncü sınıfına yazıldı. 1927’de burayı bitirdi ve Ankara Erkek Lisesi’ne devam etti.

1933 yılında Ankara Erkek Lisesi’nden mezun oldu ve 1934 yılında Amerika Birleşik Devletleri’ne gönderildi. Harvard Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi’ne kaydını yaptırdı ve üç yıl sonra fizikten master derecesi aldı. Ardından bilim tarihi eğitimine başladı. Sayılı, George Sarton’ın danışmanlığında İslâm Dünyası’ndaki bilimsel gelişimin tarihi alanında çalıştı. 1942 yılında bilim tarihi alanında dünyada ilk doktora derecesini aldı.

1943 yılında Türkiye’ye dönen Sayılı, 1955 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Bilim Tarihi Kürsüsü’nü kurdu ve hem bu kürsünün hem de 1974 yılında idari birim olarak Felsefe Bölümü’nün başkanlığını 1983 yılında emekli oluncaya kadar yürüttü. Emekli olduktan sonra 1983 yılının Ekim ayında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu’na bağlı olan Atatürk Kültür Merkezi’nin başkanlığına getirildi. 1993 Eylül’üne kadar bu görevini sürdüren Sayılı 15 Ekim 1993 yılında hayata veda etti.

Sayılı, bilim dünyasına ve Türk Bilim Tarihi’nin gelişmesine verdiği desteklerden dolayı 1 Ocak 2009’da piyasaya sürülen yeni banknotlardan 5 Türk Lirası Banknotlarına resmi konularak onurlandırıldı.

2018 yılı onun vefatının 25. yılıdır. Vefatının 25. yılı dolayısıyla, Atatürk Kültür Merkezi ve Kastamonu Üniversitesi olarak, onun anısına, Türkiye’de bilim ve bilim tarihi konusunda çalışmalarını yapan akademisyenlerin bir araya gelerek Türkiye’de bilim ve bilim tarihine ilişkin bir çalıştay düzenlemeyi uygun görmekteyiz.

### **Onursal Başkanlar**

Prof. Dr. Seyit AYDIN / Kastamonu Üniversitesi Rektörü  
Prof. Dr. Derya ÖRS / Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı  
Prof. Dr. Muhammet HEKİMOĞLU / Atatürk Kültür Merkezi Başkanı

### **Düzenleme Kurulu Üyeleri**

Prof. Dr. Ali Rafet Özkan / Kastamonu Üniversitesi  
Prof. Dr. Yavuz Unat / Kastamonu Üniversitesi  
Doç. Dr. Fatma Zehra Pattabanoğlu / Kastamonu Üniversitesi  
Doç. Dr. Bilal Yurtoğlu / Kastamonu Üniversitesi  
Doç. Dr. Sibel Kibar / Kastamonu Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza Tosun / Kastamonu Üniversitesi  
Şeyma Dinç / T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu,  
Atatürk Kültür Merkezi, Yüksek Kurum Uzmanı

### **Bilim Kurulu**

Prof. Dr. Esin Kâhya / Ankara Üniversitesi, Emekli Öğretim Üyesi  
Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu / İstanbul Üniversitesi, Emekli Öğretim Üyesi  
Prof. Dr. Kenan Gürsoy / İstanbul Aydın Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali Rafet Özkan / Kastamonu Üniversitesi  
Prof. Dr. Serhat Yılmaz / Kastamonu Üniversitesi  
Prof. Dr. Yavuz Unat / Kastamonu Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Akın / TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi  
Prof. Dr. Sina Akşin / Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan / Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Feza Günergün / İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Özgür Öztürk / Kastamonu Üniversitesi  
Doç. Dr. Fatma Zehra Pattabanoğlu / Kastamonu Üniversitesi  
Doç. Dr. Bilal Yurtoğlu / Kastamonu Üniversitesi  
Doç. Dr. Sibel Kibar / Kastamonu Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza Tosun / Kastamonu Üniversitesi

### **Sekretarya**

Prof. Dr. Yavuz Unat  
Doç. Dr. Fatma Zehra Pattabanoğlu  
Dr. Tuba Uymaz

**Düzenleyenler:** Atatürk Kültür Merkezi ve Kastamonu Üniversitesi

**Yer:** Kastamonu Üniversitesi Külliyesi, Bilgehan Bilgili Kütüphanesi Konferans Salonu

**Tarih:** 18 – 20 Ekim 2018

**Saat:** 8.30

**18 Ekim Perşembe - 1. Gün**

**8.30 - Açılış ve Kayıt**

**9.00 – 10.00 - Açılış Konuşmaları**

**10.00 – 12.00 – Açılış Oturumu**

Prof. Dr. Esin Kâhya – Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı ve Bilim Tarihi

Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu - Türkiye’de Bilim Tarihi ve Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’nın Katkıları

**12.00 – 13.30 - Öğlen Yemeği**

**14.00 – 16.00 – Tarih, Siyaset, Ekonomi ve İktisat**

**Oturum Başkanı** - Prof. Dr. Emre Dölen

Türkiye’de Tarih ve Siyaset Bilimi - Prof. Dr. Sina Akşin

Türkiye’de Tarih Çalışmalarının Kurumsallaşması - Prof. Dr. Mehmet Öz

Türkiye’de İktisat Çalışmaları - Prof. Dr. Murat Erdoğan

Demokrat Parti Dönemi Tarım Politikaları (1950-1960) – Dr. Öğr. Üyesi Nadir Yurtoğlu

**16.00 – 16.30 / ARA**

**16.30 – 18.30 – Fen Bilimleri ve Mühendislik**

**Oturum Başkanı** - Prof. Dr. Atilla Bir

Türkiye’de Matematik – Prof. Dr. Cem Tezer

Türkiye’de Astronomi - Prof. Dr. Dursun Koçer

Cumhuriyet Dönemi Fizik Çalışmaları – Prof. Dr. Cihan Saçlıoğlu

Cumhuriyet Dönemi’nde Kimya Çalışmaları – Prof. Dr. Emre Dölen

Türkiye’de Yerbilimleri / Prof. Dr. Ferhat Özçep

**Toplantı Yemeği – 19.00**

**19 Ekim Cuma - 2. Gün**

**9.00 – 11.00 – Tıp, Biyoloji ve Veterinerlik**

**Oturum Başkanı** - Prof. Dr. Feza Günergun

Türkiye’de Tıp ve Tıp Etiği Çalışmaları – Prof. Dr. Nesrin Çobanoğlu

Türkiye'de Sağlık Hizmetleri – Dr. Öğr. Üyesi Elif Gültekin  
 Biyoloji Biliminin Türkiye'deki Gelişimi– Prof. Dr. Ergi Deniz Özsoy  
 Türkiye'de Eczacılık - Prof. Dr. Gülbin Özçelikay  
 Türkiye'de Veterinerlik - Prof. Dr. Tamay Gül Başağaç

### **Öğle Yemeği – 12.00 - 13.30**

#### **13.30 - 15.30 - Felsefe**

**Oturum Başkanı** - Doç. Dr. Fatma Zehra Pattabanoğlu  
 Türkiye'de Ekonomi Çalışmaları - Prof. Dr. Semih Koray  
 Aydınlanma ve Aydın Sayılı- Prof. Dr. Şafak Ural  
 Türk Felsefesinin Gelişimi - Prof. Dr. Kenan Gürsoy  
 Osmanlılarda Nefsü'l-Emr Meselesi - Dr. Öğr. Üyesi Recep Duran  
 Türkiye'de Bilim Felsefesi Hareketleri - Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
 Türkiye'de Bilim Felsefesinin Gelişimi - Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan

#### **15.30 - 16.00 - Ara**

#### **16.00 – 18.30 - Bilim Tarihi**

**Oturum Başkanı** - Prof. Dr. Yavuz Unat  
 Türkiye'deki Üniversitelerde Bilimler Tarihi - Prof. Dr. Mustafa Kaçar  
 Türkiye'de Bilim Tarihinin Kurumsallaşması; Ankara Üniversitesi Örneği -  
 Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan ve Dr. Vural Başaran  
 Aydın Sayılı'dan George Sarton'a Mektuplar (1935-1955) - Prof. Dr. Feza  
 Günergun  
 Türkiye'de Bilim Tarihi Eğitimi - Doç. Dr. Ayten Aydın Koç  
 Cumhuriyet Dönemi'nin Biliminin Tarihinin Yazımı - Doç. Dr. İnan Ka-  
 laycıoğulları  
 Türkiye'de Bilim Tarihi Yazıcılığına Eleştirel Bir Bakış - Prof. Dr. Remzi  
 Demir  
 Türkiye'de Teknoloji Tarihi Araştırmaları - Prof. Dr. Atilla Bir  
 Resimler Eşliğinde Bilim Tarihinden Kesitler- Prof. Dr. Zeki Tez

#### **18.30 – 19.00 - Değerlendirme Oturumu**

#### **Akşam Yemeği – 20.00**

#### **20 Ekim Cumartesi - 3. Gün**

#### **9.00 – 12.00 – Kastamonu Gezisi**

#### **12.30 – Çalıştay sonu**

## EK - 3

### Prof. Dr. Yavuz Unat'ın Açılış Konuşması

Sayın Atatürk Kültür Merkezi Başkanım, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, değerli katılımcılar ve konuklar; Vefatının 25. Yılında Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı Anısına Türkiye'de Bilim ve Bilim Tarihi Çalıştayına hoş geldiniz.

Türkiye'de bilim tarihi araştırmalarının geçmişi on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarına kadar geri gitmekle birlikte, Sâlih Zeki Bey ile Adnan Adıvar gibi bilim insanlarının yapmış oldukları çalışmalar sonucunda, yavaş yavaş tanınmaya ve sevimye başlamış, üniversite içine girmesi ve öğretimin bir parçası olması içinse Sayılı'yı beklemek gerekmiştir. Türkiye'de bilim tarihi çalışmaları akademik olarak Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı tarafından kurulmuştur.

Tıp tarihçimiz Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın mesleki alandaki hizmetinin üç temel özelliğini şöyle belirtmektedir: 1. Sayılı, memleketimizde Bilim Tarihi'ni meslek olarak seçen ve bu konuda doktora yapan ilk kişidir. 2. Uzun yıllar Ankara Üniversitesi, Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmış, bilim tarihi dalında geniş bir kadro yetiştirmiştir. 3. Yayınları ile Türk Bilim Tarihini dünyaya tanıtmıştır.

Sayılı, Orta Çağ İslâm Dünyası'nda Müslümanların ve özellikle de Türklerin bilimsel yapıtlarını filolojik bir biçimde yayımlama çalışmalarını sistemli bir biçimde başlatmıştır. Böylece İslâm bilim tahindeki gelişmeleri birincil belgelerden yararlanarak inceleme ve yorumlama imkânı sağlayan edisyon kritik yapma geleneğinin temellerini atmıştır. Sayılı'nın neredeyse bütün ömrünü bu konudaki çalışmalara adanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca Sayılı, Türklerin bu alanda öncü rol üstlendikleri gibi 12. Yüzyıl Rönesansı olarak adlandırılan ve Doğu'dan Batı'ya bilimsel ve kültürel birikimin ve etkinin geçişini tanımlayan dönemde bu birikimde önemli rol oynayanlar arasında Hârezmi, Fârâbî, Beyrûni ve İbn Sinâ gibi Türk asıllı bilim insanlarının da bulunduğu göstermiştir.

Sayılı, Atatürk gerçeğini, Atatürkçülüğün özünü, Aydınlanma Hareketimizi, en doğru biçimde kavramış ve anlatmış bilim insanlarımızdandır. Onu Atatürk'e bağlayan düşünsel temel öğeler, Türk ulusuna ve Türkiye'ye tükenmez sevgisi ile bilime ve akla sarsılmaz güvenidir. O, Türkiye'ye ve ulusuna olan sevgisini eylemiyle kanıtladı. Sayılı, Atatürk'ün manevi mirasçılarında biriydi. Atatürk'ü ve Atatürk'ün bilim üzerine görüşlerini yaymak amacıyla birçok makale kaleme aldı. 1983 yılında Atatürk Kültür Merkezi başkanlığı görevine getirildiğinde Türk aydınlarını ve gençleri Atatürk'ün aydınlık yoluna yöneltmek üzere çalışmalara girişti.

Sayı sadece İslâm Dünyası'nda yapılan bilimsel çalışmalar üzerinde değil diğer uygarlıkların da bilimsel katkılarını araştıran yayınlara yaptı. Bu alanda yazmış olduğu çeşitli eserlerde, bilimin insan faaliyetleri arasında sanıldığı aksine çok daha erken ortaya çıktığını ve felsefeden eski olduğunu iddia etti. Genel olarak kuramsal bilimlerin Antik Yunan'da doğduğu kabul ediliyordu ve bu gelişimi karşılamak üzere "Yunan Mucizesi" kavramı kullanılıyordu. Ancak Sayılı, eserlerinde Antik Yunan öncesinde de bilim olarak adlandırılmaya değer nitelikte çalışmaların olduğunu bu alanda yapılmış çeşitli araştırmaları kaynak vererek gösterdi. Özellikle Sümerlilerin kökenleri meselesine ilgi duydu ve Sümerlileri Türk bilim tarihi açısından değerlendirmeye çalıştı.

Sayı, Türkçe üzerinde uzun zamandan beri hararetle bir şekilde yapılan tartışmalara da katıldı. 1978 tarihinde Türkçenin bilim dili olabilmesi için neler yapılması gerektiği konusundaki görüşlerini "Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe" adlı kapsamlı makalesinde yayımladı. Sayılı'ya göre Türkçenin gelişmesi için, bilim ve öğretim dili olarak kullanılması gerekiyordu. Yabancı dil çok iyi öğretilmeliydi ama yabancı dille öğretim yapılmamalıydı. Ayrıca çağdaş bilimlerin bütün terimleri mümkünse Türkçe köklerden karşılanmalıydı. Bu bir metni anlamayı kolaylaştıracaktı.

Sayı'nın Türkçenin geliştirilmesi ve bilim diline dönüştürülmesi doğrultusundaki önerileri İngiliz oryantalistlerden Geoffrey Lewis'in de ilgisini çekmiş, Atatürk dışında Türkçenin sözcük dağarcığına katkıda bulunma çabalarından dolayı Sayılı'yı da incelenmeye değer görmüştür.

2018 yılı Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın vefatının 25. yılıdır. Vefatının 25. yılı dolayısıyla, Atatürk Kültür Merkezi ve Kastamonu Üniversitesi olarak, onun anısına, Türkiye'de bilim ve bilim tarihi konusunda çalışmaları olan akademisyenleri bir araya getirerek Türkiye'de bilim ve bilim tarihine ilişkin bir çalıştay düzenlemeyi uygun gördük.

Çalıştayımız üç gün sürecektir ve Türkiye Cumhuriyeti'nde geçmişten günümüze pozitif bilim, mühendislik, felsefe ve bilim tarihi üzerine yapılmış çalışmaların bir dökümü verilecek ve bu bağlamda Türkiye'de bilimin geleceği ve biz bilim tarihçilerine düşen en büyük görevlerden birisi olan Türk bilim tarihi yazımı konusunda öncü rol oynayacaktır.

Türk bilim tarihi konusunda geçmişten bu yana oldukça çetin bir yol kat edildi. Artık bilimin tarihinde Türklerin de yer aldığını kanıtlayan verilere sahibiz, ki bu varsayım Sayılı hocamızın da en önemli varsayımı idi. Onun bu varsayımı Atatürk tarafından da destek buldu ve bilimin tarihinde artık birçok Türk bilim insanından söz edebiliyoruz.

Ana teması bilim tarihi yazıcılığı olan Çalıştayımızın gerçekleşeceği Kastamonu Üniversitesi hâlihazırda bu konuları çalışan ve tartışan bilim insanlarımıza ev sahipliği yapmaktan gurur duymaktadır.

Öncelikle bu konuyu öneren ve çalıştayımıza maddi ve manevi destek veren Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığına; Çalıştayımızı haklı bir gurur ve onurla sahiplenen Kastamonu Üniversitesi Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Seyit Aydın'a; Bilim tarihinde dünyada saygın yerleri bulunan ve davetimizi kabul eden hocamız Prof. Dr. Esin Kâhya'ya ve böyle bir çalıştaya katılmak için davet ettiğimiz siz değerli bilim insanlarına ve konuklarımıza teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca bu yıl maalesef yine dünyaca ünlü bilim tarihçimiz Prof. Dr. Fuat Sezgin'i yitirmiş bulunmaktayız. Onun aziz hatırası önünde de saygıyla eğiliyor ve kendilerine Allah'tan rahmet diliyorum.

Tekrar teşekkür ederek saygıyla huzurlarınızdan ayrılıyorum.



\*\*\*

Dergimizin yedinci yıla ulaştığı ve 14. sayımızın hazırlandığı sıralarda maalesef üç önemli bilim insanımızı kaybetmenin üzüntüsü içerisindeyiz.

16.12.2018 tarihinde elim bir trafik kazasında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'u kaybettik. 15. sayımızı Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'a adayacağız.

13.12.2018 tarihinde ise Ankara-Konya YHT kazasında Ankara Üniversitesi, Fen Fakültesi, Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümünde görev yapan değerli bilim insanımız Prof. Dr. Berahitdin Albayrak'ı kaybettik.

08.11.2018 tarihinde de bilim tarihine katkıları olan değerli hocamız Doç. Dr. Osman Gürel'i kaybettik.

Bilim insanlarımızı saygı ve özlemle anıyoruz.

Bu sayımızı Doç. Dr. Osman Gürel'e adamayı uygun gördük.

Doç. Dr. Osman Gürel 1944 yılında Ankara'da doğdu. Lise ve yükseköğrenimini Ankara'da tamamlayan Doç. Dr. Osman Gürel, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesinde Öğretim Üyesi çalışırken, 12 Eylül 1980 döneminde işine son verildi. Daha sonra tezini vererek Doçent oldu. Üç yıl işsiz kaldıktan sonra yeniden üni-

versitedeki görevine döndü ve çalışmalarını Fen Fakültesi Kimya Bölümü Fizikokimya Anabilim dalında sürdürdü. TRT televizyonlarında bilimsel danışmanlık yapan Gürel birçok bilim yazıları ve kitaplar hazırladı.

Doğa bilimlerini söyleşiler aracılığı ile topluma tanıtılmasında öncü hocalarımızdan olan Gürel'in yazıları *Cumhuriyet Bilim Teknik* ve *Bilim ve Ütopya* gibi dergilerde yayınlandı. Bilimsel duruşu ve kişiliği ile de bizlere örnek olan hocamızın bazı önemli çalışmaları şunlardır:

*Kimya ve Kimya Mühendisliği Terimleri Kılavuzu*, 1984.

*Kimya Terimleri Sözlüğü* (S. Üneri ve Ö. Kuleli ile), 1981.

*Kimya Güzeldir*, (Ö. Kuleli ile), 1997.

*Yaşamın Kökeni*, 1999.

*Doğa Bilimleri Tarihi*, 2001.



## Osman Gürel'in Anısına / To Osman Gürel's Memory

### Bilime İnanan, Kimyayı Sevdiren Adam

*Kimya güzeldir, ama fizik de biyoloji de* olsun diye karar vermiştik 1991'de, **Osman Gürel** ile, ortak yazdığımız kitaba ad verirken. "Güzel olan yalnız bilim değil, onun sanatla, felsefe ile bütünleşmesindeki inceliklerdir, güçlü bağlardır, suyun hidrojen bağları gibi" demiştin. Senin yüzünden suyun hidrojen bağlarını yeniden, ama bu kez -not alma baskısını hissetmeden- çok daha iyi öğrenip anladım, çok kuvvetli olduklarını öğrendim, onları pek çok yerde "güç" ve "dayanıklılık" kavramlarına örnek olarak gördüm, başkalarına da öyle anlattım. Onları parçalaması çok zor olduğu için canlıların suyu temel yapı taşı olarak seçip onunla evrilmelerini anlamaya çalıştım... Osman, bu tür şeyleri sen çoğumuzdan daha iyi bilirdin, ama esas olan senin bunu millete kolayca anlatıvermedi. Seçtiğin "fiziksel kimya" bilim dalı zaten fizikle kimyayı çoktan bağdaştırmıştı birbiri ile, son yıllarda bilim insanları artık "biyoloji kimyadır" deyip duruyor. Bilim dalları birbirleri ile o denli çok ve sıkı bağlarla birbirlerinin içinde eriyor, tekrar katlaşıyor, yeni bir biçim/ad alıyor; sonra bütün bu süreç yeniden devinip yeni dallar veriyor. Çoklu disiplinler deniyor bu yeni bilim alanlarına. Bilim tarihçilerinin de işi zorlaştı. Bu fizikçi kim, neden mekatronik ile uğraşiyor, neden dünyanın öbür ucundaki moleküler biyoloji uzmanları ile iş birliği yapıp hekimler için minik tıbbi araçları geliştiriyor? Bunların izini sürmek kolay değil, anlamak da zor. Osman bu karmaşık yapıların oluşmasını anlamak ve anlatmak için çaba gösterdi, okudu, çok okudu. Herkese anlattı, biraz da yazdı. O daha çok evrenin oluşması, bu süreçte fiziğin, kimyanın rollerini anlamaya çabaladı, bunları da yalnız öğrencilere değil her kesimden insana anlatmayı iyi becerdi.



Osman Gürel artık nesli tükenen gerçek cumhuriyet çocukları Vacide ve Ziya Gürel'in oğlu olarak 1944'te Ankara'da doğdu. Cumhuriyet okulları onu tam bir kitap kurdu yaptı, sonra da anababası gibi, iyi bir eğitimci. O yılların çoğu gençleri gibi edebiyata düşküncü, şiire ise resmen sardırılmıştı kendini. Birkaç sözcükle bir yaşam felsefesini özetleyen, duyguları ayaklandıran, sözlerin rengahengi şiirler belleğine yerleşir, her zaman dilinin ucunda otururdu onun, ilk fırsatta dışarı çıkmak için; bir dost meclisinde ya da sıvı-katı evrelerinin ayrışmasını anlattığı o ciddi dersin tam orta yerinde!

Osman Gürel'i "Ankaralıları kimyayı sevdi, bilim tarihini, felsefesi- ni anlatan adam" diye tanımlamak yanlış olmaz sanırım. Renkli bir yaşamı oldu, Kızılay'da oturduğu için kentin merkez muhtarlığını (!) da Mülkiyeliler'deki masasından, doğrusu çok iyi yaptı uzun yıllar. 8 Kasım 2018'de aramızdan ayrıldı. Pek çok insana "Gel de Osman'ı arama şimdi!" dedirtecek nice anı ve onları birlikte yaşadığı dostlarını bırakarak arkasında.

Ankara Üniversitesi Fen Fakültesinden 1968'de kimya mühendisi olarak mezun olduğundan bu yana da herkes onu "kimyacı" diye tanıdı, bildi, "hoca" diye de sevdi. Akademik yaşamı süresince yeni alanlar ilgisini çekti, biri bilim tarihi, diğeri de bilim felsefesi. İki yıl öncesine dek Ankara Üniversitesinde bu alanlarda ders verdi; onu yalnızca kimyacılar değil, felsefeciler, tarihçiler de tanıma fırsatı buldu. Üniversitedeki fizikokimyacı Osman, dışarıda bilim tarihçisi, bilim-sanat söyleşilerinin aranan konuşmacısı olarak geniş bir çevrede tanındı. Osman'ın dostları, öğrencileri (ki çoğu onun dostu da oldu, her hocaya nasip olmaz bu!) onu hep neşeli, kolay anlaşılır, edebiyatla süslenmiş bilgi aktarımları ile anımsayacaklar. Onu öğrencisi Nuray Bilgen'in kaleminden okuyalım:

"Biz onun hem öğrencisi hem arkadaşı hem de dostu olma şansını yakalamış öğrencileri, beş yıl boyunca dersler arasında kantine hiç gitmedik. Osman Abi zemin katta koridorun sonundaki minicik odasında yaptığı kahveleri beherlerde içerken bize Edip Cansever, Cemal Süreyya ve Nazım'dan şiirler okurdu; 1970'ler ruhunun deli fişek öğrencilerine umut ve moral aşlar, estetik ve sanat üzerine sohbetler yaparken fiziko ve termodinamik anlatırdı."

Gençliğinde bilim- sanat köprüsünü çok iyi kurmuştu kendi kafasında, sonraları buluşların uygulamaları, topluma katkıları, olumsuz etkileri, buluşu yapanların yaşantıları, onları etkileyen nedenler ... derken bilim tarihine merak saldı. Okullarımızda öğretilmeyen bu bilim dalını herkese anlatmanın önemine inanıp bilim tarihinin renkli fıkralarını popüler bilim yazılarının, söyleşilerinin arasına bolca serpiştirdi. İyi dostu, meslekdaşı Zeki Tez'in bilim tarihi kitapları yazması da onu yüreklendirdi, yardımcı oldu bu çabasında. *Yaşamın Kökeni, Doğa Bilimleri Tarihi, Kimya Güzeldir* gibi kitapları, seksenli yılların umut feneri *Bilim Sanat* dergisindeki yazıları, *Cumhuriyet Bilim Teknik*'teki yazıları bu anlayışının uygulamaları idi. Hedef kolaydı, açıktı: Bir şeyler anlatalım ama bunu karmaşık yapmayalım, anlaşılmadık laflar etmeyelim, kolay okunsun, güler yüzlü anlatalım ki bilimin, tekniğin, sanatın önemini, kardeşliğini, bunların birlikte nasıl yaşadığını, birbirlerine nasıl güçlendirici etki yaptığını herkese öğretebileyim. Demesi kolay, yapması zor. Dünyada, hele hele bizim toplumda, bilimsiz (ve sanatsız ve de felsefesiz) teknoloji isteyen ne çok insan olduğunu bir düşünün, hemen anlarsınız zorluğun boyutlarını! Osman Gürel nüktedan kişiliği (ki bu da zekâ kıvılcımıdır derler büyüklerimiz) ve okuduğu şiirlerin yarattığı akışkanlaştırmayla bu zor işi kendisi ve dinleyenleri için kolaylaştırabilmişti.

Osman Gürel'in Türk diline sevgisi ve bilgisi onun, arkadaşları ile Türk Dil Kurumu için hazırladığı *Kimya Terimleri Sözlüğü* ve üyesi olduğu meslek odasının *Kimya ve Kimya Mühendisliği Terimleri Kılavuzu* için uzun yıllar çalışmasına yol açtı, ama doğrusu bilgilerinin parladığı anlar hep onun söyleşileri oldu. Bilgi ve zekâsını iyi harmanlayarak yaptığı bu söyleşiler onu geniş bir çevreye tanıttı. Şiir dağarcığının genişliği ve bunları tam gediğine oturtarak ortamı renklendirmesi, akışkanlaştırması başkalarını bilmem ama beni hep kıskandırdı. Şimdi ona sormanın yeridir: Gittin Cemal Süreya'nın yanına, yaşamından kalan hesabın üstünü kime bıraktın? Kitabının önsözüne aldığın "Bir gün yapacak fen şu kara toprağı altın/Bilim gücüyle olacak her şey... İnandım" dizelerinin sahibi Tevfik Fikret ile memleketin hallerini konuşuyor musun orada enine boyuna?

Edebiyata, özellikle şiire düşkünlüğü olan bir insanın sanat dallarına ilgisiz kalması beklenmez. Osman'ın genç yaşlarındaki fotoğraf çekme, resim yapma, karikatür yapma merakları sonraki yıllarda daha çok çizimde yoğunlaştı. Bu çizimlerin çoğu ders notlarının arasında yer buldu. Bu amaçla edindiği ince uçlu kalemlerinin bolluğu beni şaşırttı; her daim cebinde taşırdı bu ince uçlu kalemlerden birkaçını. Güzel el yazısı ve evdeki kalemlerin, kâğıtların, cetvellerin, silgilerin bolluğu bence onun bilgisayarla tanışmasını biraz geciktirdi. Evindeki kitap bolluğu içinde resim sanatı ile ilgili kitaplar da çoktu. Bu satırları yazarken çevreme baktığımda onun bana armağan ettiği bir Picasso palyaçosunun da bana baktığını gördüm. Evinde de kocaman bir Picasso Guernica resmi asılı bir adam arkadaşına kimin resmini verirdi ki? Sanırım müziğe olan ilgisi son yıllarda daha yoğunlaşmıştı. Klasik müzik yanında özellikle çeşitli ülkelerin folk müziklerini dinlerdi. Anadolu, Azeri, Çerkes, Orta Asya türküleri söyleyen nice az tanınan sanatçının CD'leri ile onun evinde tanışmıştım.

Osman ile pek çok çalışmada ortaklık yaptık. Hemen hepsinde "estetik, edebiyat, şiir "öğeleri onundu, buluşu ile, yazımı ile. Ortak kitabımızın önsözündeki "Vira Bismillah" dâhil. Doğrusu bilimi geniş bir kitleye yaymak için kalkıştığımız bu yolculuk için daha güzel bir sözcüğü ben düşünemezdim.

Osman, sen etraftaki az sayıdaki rindlerden (gönül gözü ile gören, kalender) birisiydin, ben de sana bilim ve sanatı millete anlatmaktaki renkli, güleryüzlü çabaların için teşekkür edip bitireyim sözümü:

"Ölüm asude bahar ülkesidir bir rinde;

Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter."

Senin gönlünün bir parçası da öğrencilerinin, dostlarının gönlünde yıllarca yaşayacak hep, ama buraların kimyası artık eskisi gibi güzel olamayacak sensiz.

**Ömer Kuleli**

## Katman Katman Bir Yaşam, Bir Rönesans Aydını: Osman Gürel

İnsan yaşı ilerledikçe farkında oluyor ebeveynlerinden alıp geleceğe taşıdıklarını. Dayım anne-baba yarısıydı bizim için. Öyle ki, yıllar içinde kendime baktıkça dayımdan parçalar gördüm hep.

Birden çok Osman Hoca, Osman Dayı, Osman Abi var ama hepsi de birbirini tanıyor sanki, çünkü çok anı ve anekdot anlatırdı dayım; ailesiyle, dostlarıyla ve öğrencileriyle övünürdü. Mülkiyeliler'in OsmanHocası için o gittikten sonra bir araya geldiğimizde bir baktık, daha önce hiç karşılaşmamış olanlarımız bile biliyor aslında birbirini... Bizler Osman Hoca cemiyetinin üyeleriymişiz aslında hep...

Vacide öğretmenden hocalığa ve sonradan mesleğinin odağına koyacağı (bilim) tarih (in)e duyduğu gönül bağını, Ziya öğretmenden şiire ve edebiyata duyduğu gönül bağını alıp, Genç Cumhuriyet'in Yenimahalle'sinin mirasının gururlu taşıyıcısı, ömür boyu süren kimliklerinden biri oldu.

1402 karanlığında atılıp mahkemeyle geri döndüğü Fen Fakültesi, onu emekliliğinden sonra da bırakmadı. Her yuva gibi, en büyük kalp ağrısını da sevincini de ona bu fakülte verdi. Fen Fakültesi'nden sonra Dil-Tarih ikinci yuvası olmuştu. Özgür Üniversite'de verdiği dersleri hep çok önemsendi –o, kuşağının insanıydı, toplum, eğitim ve bilim ayrı düşünülemezdi. Pozitif bilimi ve bu toplumu çok sevdi. Son ana kadar her ikisinde de her gelişmeyi dikkatle takip etti, analiz etti. Geriye dönüp baktığında hocalığı mı kimyacılığı mı daha çok sevdiğini kendisinin de bilmediğini söylemişti –ki bir insan kendisini daha iyi tarif edebilir mi, bilmiyorum.

Dayım insanların insanıydı. Konukları arasında yazarların, müzisyenlerin, akademisyenlerin, şiir sevenlerin, resim yapanların, diğerkâm olanların eksik olmadığı Karanfil'deki aile evinde, beraber İmge'nin arka bahçesindeki Ankara Öykü Günleri'ne gittiğimizde, bir zamanlar her şeyin merkezi olan Kızılay'da doktor, avukat dostlarının ofisinde, Kardelen'de ya da bir dostunun dostları için açtığı mekânda, tüm kuşakların değişmeyen Mülkiyeliler'de dostlarıyla tanışır, Aydınlar Dilekçesi zamanından, AST'tan arkadaşlarını, Fen Fakültesi'nden anılarını dinlerdim. Zaman, Madımak yangınının benim kuşağımın çocukluğunu sona erdirdiği, onun kuşağının şair ve yazarların Ankara'sını ise darmadağın ettiği bir dönemdi. Ankara'nın şairleri, yazarları, akademisyenleri, hukukçuları en çok birbirine tutundu, biz de onların yanında, onların dostluk ve mücadele anlayışıyla büyüdük... Kardeşim, telefon defterlerini hatırlattı, zaman zaman özenle temize geçirirdi, her temize geçiş o döneme bir bakıştı belki de...

Bir de edebiyatın, şiirin ve resmin dayımı var elbette. Tuzla'da gruba karşı kaldırılan kadehlerde, hâlâ imkânı varken kendi deniz-bahçemizden çıkardığı, çiğ yediğimiz midyelerde, Hemingway karakterlerini andıran komşularla çıkılan tekne

yolculuklarında, Datça'da elle yakalanan yılan balığında, Bodrum'un melengiçlerinde, İstanbul'un yalılarında şair sofralarında kalan bir Osman Gürel...

Bradbury'den Tolstoy'a, Braduliere'den LeGuin'e, Calvino'dan Yourçenar'a... Hayatımın her döneminde edebiyat bilgi kaynağımdı... Bir halk kütüphanesi kapsayıcılığındaki kitaplığını yine bir halk kütüphanesi gibi açardı bizlere, öğrencilerine, dostlarına... Zweig'in aforizmalarından Picasso'nun az bilinen kara kalem çalışmalarına, bir konuya merak saldı mı kapsamlı bir tarama yapıncaya kadar bırakmazdı. En son aklında, *Kimya Güzeldir* gibi bilimi edebiyatla harmanlayarak yazmayı planladığı *'Su'yun Kitabı'* vardı, bir de *Kimya Terimleri Sözlüğü*'nden sonra *Simya Terimleri Tarihi*...

Dayım çok özenli bir arşivciydi, aile fotoğraflarından ilginç öğrenci yanıtlarıyla dolu sınav kâğıtlarına, karakalem eskizlerden, kolajlardan şiir ve müzik antolojilerine, toplantı notlarından aile anılarına, evi ve bilgisayarını, bir dönemin çok yönlü tanıklığına ev sahipliği yapar.

Şimdi bize düşen Osman Hoca, Osman Abi, Osman Dayı'nın bu katman katman tanıklığını yazılarda, resimlerde, dayımın hediye ettiği kitaplarında, sohbetlerimizde yaşatmak. Çünkü Osman Gürel bir 'Rönesans Aydını'ydı, çok yönlü hayatını isteyen herkesle cömertçe paylaştı.

**Ceren Ergenç**



## HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

### İslâm ve Türk Uygarlığında Makine Tarihi

Melek DOSAY GÖKDOĞAN\*

Remzi DEMİR\*\*

Makale Geliş / Recieved: 06.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 25.11.2018

#### Öz

*İnsan yaşamını kolaylaştıran düzenekler olarak makineler, en ilkel biçimleriyle tarihin eski çağlarına kadar geri gider. Kuramsal bilgidен bile eski oldukları söylenebilir, çünkü doğa ile mücadelesinde insanın en büyük yardımcıları bu tür araçlar ve düzenekler olmuştur. Özellikle İskenderiye Çağı'ndan itibaren belirginlik kazanan bu araçlar Romalılarla birlikte daha gelişmiş bir düzeye ulaşmışlardır. Orta Çağ'da ise İslâm Dünyası'nda daha önce hiç denenmemiş ya da yapılmamış makine ve otomat örnekleriyle karşılaşılmaktadır. El-Cezeri'nin kitabı makine tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Ancak ondan sonra da meşhur Osmanlı bilgini Takiyüddin örneğinde de görüldüğü üzere bu tür eserler kaleme alınmıştır. Mensubu olduğumuz uygarlık çevresinde teknolojinin bu alanının gelişim süreci, bu yazının konusudur.*

**Anahtar Kelimeler:** Makine Tarihi, Teknoloji Tarihi, Cezeri.

### *History of Machine in Islamic and Turkish Civilisation*

#### *Abstract*

*Machines as mechanisms making easy human life, in their most primitive forms, go back to the ancient ages. It is possible to say that they are older than theoretical knowledge, because one received support from these devices in his struggle with nature. These devices had been developed in hands of Roman engineers after Alexandrian times. We met*

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı. mgokdogan@ankara.edu.tr.

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı. rdemir@ankara.edu.tr.

**Künye:** DOSAY GÖKDOĞAN, Melek & DEMİR, Remzi. (2018). İslâm ve Türk Uygarlığında Makine Tarihi. *Dört Öge*, 14, 1-19. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*new machines that have been never appeared previously in Medieval Islam. The book of Ingenious Machines by Al-Jazari was a turning point in the history of machine. Other machine works also had been written after Al-Jazari like that of Taqi al-Din. The subject of this text is the process of development of machines in Islamic and Ottoman civilizations.*

**Keywords:** History of Machine, History of Technology, Al-Jazari.

Yunanca “mekhane” sözcüğünün Latinceye “machine” olarak geçmesinden türemiş makine sözcüğünün, esasında İbraniceden Yunancaya geçtiği tahmin edilmektedir. Eski Yunanlar İbraniceye ve bu dille kaleme alınan yazıtlara aşına olduklarından, onlardan sıklıkla terim ve sözcük ödünç almışlardır. İbranice “Mekhona” sözcüğünü “mekhane” olarak aktarmış olmaları muhtemeldir.

Hemen tüm sözlüklerde makine, herhangi bir enerji türünü başka bir enerjiye dönüştürmek veya belli bir etki oluşturmak için tasarlanmış düzenekler bütünü olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Makineler, belirli bir işin gerçekleştirilmesinde ya da fiziksel bir işlevin yerine getirilmesinde insan ya da hayvan gücüne yardımcı olmak veya tümüyle onların yerini almak için geliştirilmişlerdir. Kaldıraç, eğik düzlem, çıkrık gibi basit makinelerden modern bir otomobil gibi çok karmaşık sistemlere kadar geniş bir yelpaze içindeki aygıtları kapsarlar. Bazı türleri çok eskiden beri mevcuttu, ancak gerçek anlamda ilk makinelerle Helenistik ve Roma Çağlarında karşılaşılmaktadır. Orta Çağ İslâm Uygarlığında da bu Helenistik ve Roma makinelerinden faydalanılmış ve daha karmaşık modelleri tasarlanmıştır.

Ünlü İslâm filozofu Fârâbî'nin (870-950/51) *İhsâ'ül-Ulûm*'una (İlimlerin Dökümü) göre, matematiksel bilimlerin yedi alt-dalı bulunmaktadır: Aritmetik, Geometri, Optik, Astronomi, Musiki, Mekanik (Ağırlıkları Kaldırma ve Sürüklenme İlmî) ve Hiyel (Farabî, 92-110). Bu ilimlerin, bir teorik ve bir de pratik kısımları olup, bu ikinci kısımlarıyla teknolojiyi ilgilendirirler. Bunlardan “İlm-i Hiyel”, bir sorunun çözülmesi için “Duyulurlar Âlemi”nde alınması gereken tedbirleri (hileleri) öğreten bir ilimdir ve inşaat gereçleri, teraziler, gözlem âletleri, çalgılar, silahlar, optik araçlar ve yakıcı aynalar ve garip kaplar bu ilmin konusu içine girer (Farabî, 107-110).

Osmanlılara gelince, 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin *Mevzuâtü'l-Ulûm*'undaki “Matematiksel İlimler Beyanındadır” başlıklı bölümünde de benzer bir yaklaşım gözlenir. Anlaşıldığına göre, Matematik'in dalları olan Geometri, Astronomi, Aritmetik ve Musiki İlmî'nden, özellikle Geometri, teknolojik bilimleri içermektedir (Taşköprülüzâde, 402-406).

1 Mesela bakınız; *International Grand English Dictionary*, İnkilâp Kitabevi, 2001, s. 502; *Türkçe Sözlük*, TDK, 7. baskı, s. 801; “Machine”, *Encyclopedia of Britannica*.



“Hendese (Geometri) İlminin Dalları” alt-başlığındaki “teknolojik ilimler”, İnşaatın Şartları İlmi, Optik İlmi, Yakıcı Aynalar İlmi, Ağırlıkların Merkezleri İlmi, Ağırlıkları Sürüklenme İlmi, Arazi Ölçümü İlmi, Suları Çıkarma İlmi, Harp Aletleri İlmi, [Gece ve Gündüz Farklılıklarını] Düzeltme İlmi, Saatler İlmi, Gemicilik İlmi, Yüzme İlmi, Tartılar ve Teraziler İlmi ve Boşluğun Yokluğu Zaruretine Dayanılarak Üretilen Aletler İlmidir (Taşköprülüzâde, 406-411). Burada, “Hendese İlminin Dalları”nın mühendisliği ve mimarlığı ilgilendirdiği görülmektedir.

Dârü'l-Fünûnda (İstanbul Üniversitesi) yüksek matematik okutan Mehmed İzzet Bey'in (1867-1939) *Fenn-i Mihânik* (İstanbul 1893) adlı kitabının Girişinde belirtildiğine göre, Yunanca “mihâniki” kelimesinden alınan mekanik biliminin kuruluş dönemindeki asıl gayesi, bazı aletlerin yapılması ve kullanılmasından ibaretti; ancak modern çağlarda bu fen, bütün makine sanayini kuşatan genel kuralları, cisimleri hareket ve sükûnet kanunları çerçevesinde açıklayan geniş bir bilim dalı haline gelmiştir.

“Basit Makineler” başlığını taşıyan Beşinci Bölüm'de ise makineler, Mehmed İzzet Bey tarafından şöyle tanımlanmış ve tasnif edilmiştir: Hareketleri esnasında sabit mâniâlarla müteessir olan ve kuvvetlerin tesirini nakil ve tadil etmeye mahsus bulunan cisimlere “makine” veyahut “alet” namı verilir. Makineler, yalnız bir engel ile müteessir bir cisimden ibaret oldukları durumda “basit makine” veya “basit alet” olarak adlandırılmış ve mani olan cismin cins ve tabiatına göre üç türe ayrılmıştır: (1) Mani cisim, sabit bir nokta olursa, o tür basit makineye “manivela”; (2) Mani cisim, sabit bir mihver olursa, o tür basit makineye “çıkırık” veya “dolab” ve (3) Mani cisim, sabit bir düzlem olursa, o tür basit makineye de “eğimli yüzey” denilir (Mehmed İzzet, 127-128).

*Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası*'na bakılacak olursa, Osmanlı İmparatorluğu'nda makine literatürü 19. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Başlığında “makine” kelimesi geçen ilk kitapçık, Mekteb-i Bahriyye-i Şâhâne hocalarından Mehmed Salih Paşa tarafından çevrilen ve 1854'te İstanbul'da basılan küçük bir risaledir ve *Esnâ-yı Muhârebede Vapurlar Makinesine Gülle ve Humbara Danesi ve Sâire İsaletinden Emr-i Muhâfazası ve Tamiriyle Beraber O Halde Makinenin Keyfiyet-i İstimali* adını taşımaktadır.

Takriben 150 civarındaki kitabın, sadece 15 kadarı mühendislik mekteplerinde veya diğer modern mekteplerde okutulan makine dersleriyle ilgilidir; bunun dışında kalanların ekserisi ise özellikle de 20. yüzyılın ilk çeyreğinde basılmış olan ve muhtelif markalarda makineli tüfekleri tanıtan el-kitaplarıdır.

*Fenn-i Makine* (Makine Bilimi) başlığını taşıyan kitapların yazarları ve çevirmenleri arasında Ali Rıza, Aram Margosyan, Ahmed Refik, Vidinli Tevfik Paşa,

Sadeddin, Mehmed İzzet, Osman Nuri, Ahmed Şükrü, Hüsnü Hamid Dilgan, Mustafa Salim, Mehmed Fikri, Ahmed Cemil ve Ahmed Kâzım bulunmaktadır. Bunlardan özellikle Ali Rıza'nın Türkçe makine kültürünün yayılmasında büyük gayretleri olduğu gözlenmektedir.

Çevirdiği kitaplar, Pişot ve Banz, *Fenn-i Makine*, İstanbul 1886; Delaunay, *Makine-i Riyâziyye* (Matematiksel Makine), İstanbul 1888 ve yazdığı kitaplar ise, *Fenn-i Makine*, İstanbul 1889; *Mubtasar Mihanik*, İstanbul 1890; *Fenn-i Makine*, İstanbul 1891 ve *Fenn-i Mihanik-i Riyâzî ve Makineler*, 2 Cilt, İstanbul 1889-1895 başlıklarını taşımaktadır.

1900 senesinden önce basılan ilk mekanik kitaplarımız arasında şunları da saymak gerekir: Aram Margosyan'ın *Fenn-i Mihanik-i Riyâzî'si* (İstanbul 1885), Mehmed İzzet'in *Fenn-i Mihanik'i* (İstanbul 1893), Ahmed Kâzım'ın *Mûlahhas Fenn-i Makine ve Mesâ'il-i Mihanikiyye'si* (İstanbul 1894), Ahmed Cemil'in *Fenn-i Mihanik'i* (İstanbul 1895).

Bu yazar ve çevirmenlerin çoğunun subay olması, Osmanlı askeri bürokrasinin yeni teknolojinin aktarılması ve yayılmasında önemli rol oynamış olduğunu göstermektedir.

## Hiyel Bilimiyle İlgili Makineler

Arapça İlmi el-Hiyel sözcüğünün Türkçe karşılığı mekanik bilimdir. Hiyel'in türetildiği Arapça hayl sözcüğünün karşılıkları ise; marifet, ustalık, hile, kurnazlık, hüner ve beceridir (Redhouse, 816).

Orta Çağ İslâm Dünyası'nda (8-13 yüzyıl) hiyel ilmiyle ilgili ilk eser, bildirildiği kadarıyla Beni Musa Kardeşler (8. yy) tarafından yazılmıştır. Beni Musa Kardeşler, Abbasi Halifesi Me'mûn döneminde yaşamış üç kardeşdir. Babaları astronomi bilgini Musa ibn Şakir idi. Kardeşler, yaş sırasıyla Muhammed, Ahmed ve Hasan'dı ve hiyel kitabını ortancaları Ahmed'in yazdığı tahmin edilmektedir. Hasan, geometriye yoğunlaşmıştı, Muhammed ise genel olarak bütün bilimlerle ilgilenmişti. Anlaşıldığına göre ailenin mühendisi Ahmed idi.

Ahmed, *Kitâb el-Hiyel* adındaki eserinde hava, boşluk ve denge prensiplerine göre işleyen yüz aracın tasvirini vermiştir. Ahmed, bu araçların yapımında; düz, çift ve kıvrık olmak üzere çeşitli sifonlar, şamandıra ile kontrol edilen valfler ve hava kontrol mekanizmaları kullanmıştır. Bu araçların büyük kısmını ibrikler, suyun seviyesinin sabit tutulmasını temele alan araçlar, fiskiyeleler, lambalar, bir kaldırma ve bir körük oluşturur. Kaynakları Philon'un (MÖ 2. yy) *Pnömatik* kitabıyla Heron'un (1. yy) *Mekanik* ve *Pnömatik* kitapları ve Archimedes'e atfedilen su saatiiyle ilgili bir çalışmadır. Ancak bu araçları çok daha kapsamlı hale getirmiş ve önemli düzenlemeler eklemiştir.

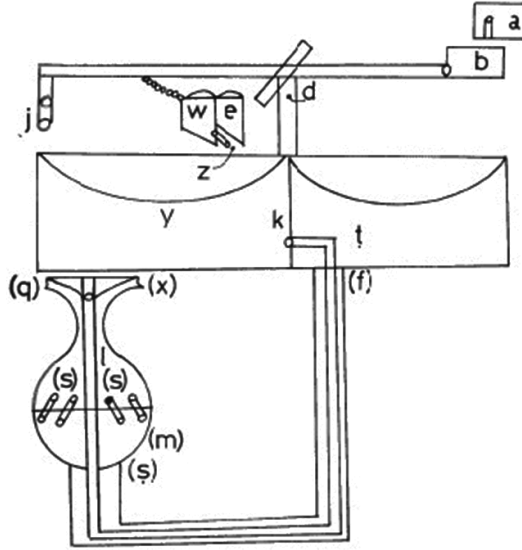
## Fıskiyeler

İslâm coğrafyasında su az bulunduğu ve sergilenmesi çok sevildiğinden dolayı, zenginlik göstergesi sayılan havuzlar fıskiyelerle süslenmişti. *Kur'an*'da sık sık vurgulanan “cennet bahçeleri ve pınar başları” söyleminin tezahürü ve İslâm sanatının ve mimarisinin yaygın örneklerinden olan bu bahçe havuzlarının fıskiyeleri denge prensibine dayanarak çeşitli ve dönüşümlü şekillerde tasarlanmıştır. Dolayısıyla İslâm'dan önce pek karşılaşılmayan bu araçların karmaşık biçimleri ilk defa Beni Musa'nın kitabında yer almış görünmektedir. Beni Musa'nın fıskiyeleri şekillerine göre, esas olarak üç çeşitten oluşuyordu: Zambak, kalkan ve mızrak.

Eserinde yedi fıskiye tasvir eden Beni Musa'nın bu fıskiyelerinden ikinci model, suyu sırayla mızrak ve kalkan şeklinde fişkirtan fıskiye. Bu düzeneğin tasviri ve çalışması şu şekildedir:

“Yatay konumda iki (y) ve (t) depolarından (mx) fıskiyesine uzanan (fs) ve (kl) boruları uzanır. Bu depoların arasındaki duvara bir (kd) kolunu dikilir ve (d) ucuna bir (d) mili tutturularak buna (bj) borusu (aslında bu boru terazi koludur) bağlanır. Borunun (b) ucuna küçük bir (b) kabı monte edilir. (bj) borusuna birbirine bağlı (e, w) kapları (aslında bunlar terazi kefesidir) yapılır. Bu kaplar (y) deposuna doğru eğildiğinde, (e)'nin içindeki su (w)'a boşalır ve buradan da (z) borusundan akar. (e) kabının dolma süresini uzatmak için bu iki kap arasına küçük bir (w) deliği açılır, çünkü bu delikten az miktarda su geçer. (bj) borusundan (y) deposuna boşalan çok ince bir (j) borusu çıkartılır. (e) kabı boşken, (bj) borusu yataydır, (e) dolduğunda (bj) (y) deposuna eğilir ve (e)'deki su (w) kabına akar ve (z) ve (ab) borularından dışarı akarak (y) deposuna gider. (kl) borusuyla fıskiye giderek mızrak gibi fişkırır. (e) kabı dolana kadar fıskiye mızrak gibi fişkirmaya devam eder, (e) dolduğunda aşağı eğilir ve içindeki suyu (w) kabına boşaltır. (b) kabı birden yükselir ve (a)'yı kaldırır ve su (a)'dan (t) deposuna boşalır ve (fs) borusuyla (mx) fıskiyesine giderek (s) borularından kalkan şeklinde fişkırır. (w) kabı boşaldığında yükselir ve (bj) borusu yatay konuma gelir, su (a) borusundan (b) kabına boşalır ve (bj) borusuyla (y) deposuna akar. Fıskiye eski durumuna geri döner. Su geldiği sürece böyle devam edip gider.” (Şekil 1) (*The Book of Ingenious Devices*, s. 220-21, Model 89).

Meşhur mühendis Cezeri'nin (12. yy) fıskiyeleri, prensip olarak Beni Musa'ninkilere benzemekle beraber, teknik olarak daha üstündür. Cezerî, fıskiyelerinin işleme mekanizmasını kefelele açıklamıştır. Hem hareket hem de kontrol mekanizması olarak kullandığı hassas kefeleleri ilk defa geliştiren Cezerî, ayrıca Beni Musa'nın fıskiyelerini de yaparak hatalarını tespit etmiştir (*Bedi'üz-Zamân Ebû'l-İzz İsmâ'il b. er-Rezzâz el-Cezerî, El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel En-Nâfi' fi Es-Sinaâ'ti'l-Hiyel*, s. 192).



Vatican

Şekil 1

Cezerî, Artuklu Sultanı Salih Nasirüddin Ebû'l-Feth Mahmud bin Muhammed bin Kara Arslan bin Davud bin Sukman'ın, babasının ve kardeşinin 1181 yılından itibaren toplam yirmi beş yıl hizmetinde çalışmıştır. Kitabının girişinde söylediklerinin dışında hayatına ilişkin bilgi bulunmamaktadır. *Olağanüstü Araç Yapımı Üzerine Bilim ve Teknik Arasında Yararlı Bir Telif (El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel En-Nâfi' fi Es-Smaâ'ti'l- Hiye)* adlı kitabının girişinde, eserini Sultanın isteği üzerine kaleme aldığını ve 50 aleti altı kategoride sunduğunu anlatır. I. Kategoride saatler, II. Kategoride içki partilerinde kullanılan kap ve figürler, III. Kategoride ibrikler, IV. Kategoride fiskiyeler, V. Kategoride göl ve akarsulardan suyu yukarı çıkaran araçlar ve VI. Kategoride değişik araçlar anlatılmıştır.

Ünlü Osmanlı astronomi bilgini ve mühendisi Takiyüddin de İslâm gelenegini izleyerek *Et-Turuküs-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Rûhâniyye* (Makineler Hakkında Arındırılmış Yöntemler, 1551) adlı kitabının dördüncü bölümünün (Hassan Ahmed, 39-52) ikinci kısmında dört fiskiyeye yer vermiştir. Cezerî'nin kitabı 16. yüzyılın son çeyreğinde meçhul bir mütercim tarafından Türkçeye çevrilmiş de (Fazlıoğlu, 2014), kötü olan bu çevirinin Osmanlı mühendisleri üzerinde bir etkisi olmuş görünmemektedir.

### Otomatlar

Kendi kendine çalışan, insan veya hayvanların davranışlarını taklit eden aletlere (makinelere) otomat denir ve genellikle eğlence maksadıyla yapılmışlardır.

Otomatların tarihçesi İskenderiye Çağı'na uzanır. MÖ 250 yılı sıralarında Ctesibius suyla çalışan bir saat yapmış, Heron da çeşitli otomatlar inşa etmişti. Onun yaptığı otomatlardan en ilginçinin, sunak taşında ateş yanınca tapınağın kapısını açan ve ateş sönünce de kapayan mekanizma olduğu düşünülmektedir (Brunet-Mielli, 508-510). İnsanlar bunların mekanizmalarıyla değil, daha çok görüntüleriyle ve marifetleriyle ilgilenmişlerdir. Bu araçlar denge, hava ve boşluk ilkelerine göre çalıştırılmışlardır.

İslâm Dünyasında da otomatlar yapılmış ve özellikle sultanların hizmetine sunulmuştur. İslâm Dünyasındaki ilk otomat örnekleriyle Beni Musa'da karşılaşılmaktadır. Onun, rüzgârda sönmeyen lamba düzeneği şöyledir:

“Bir lamba yapımı: Bu lamba eğer rüzgâra yerleştirilirse, sönmeyecektir. Bunun için, genel olarak insanların yaptığı gibi bir direk (hq) yaparız ve bakırdan yarım silindir şeklinde bir şey (hle) de yaparız. Uçlara, karşısındaki çevre üzerine, her biri 1 F uzunluğunda miller takarız. Böylece eğer bakırdan yarım silindir dik tutulursa, millerden birisi (h) pozisyonunda direğin tepesinde olur ve diğer mil de (z) konumunda durur. Bakır bir çubuk (t) yaparız ve (t) ucunu direğin tepesine lehimleriz. Öteki (z) ucuna bir mil takılır, böylece yarım silindir (hle) her yöne kolaylıkla dönebilir. Lambayı gösterdiğimiz konumda, yani yarım silindirin içine, yarım daire olan silindir tabanında olacak şekilde monte ederiz. Gösterildiği gibi, bakırdan bir levha (aey) yaparız; bu resimde bir üçgendir (aey), fakat üçgenden başka bir şekil de olabilir. Üçgenin (e) ucunu, yarım silindirin üst merkez noktasına e noktasında sabitleriz, yani alttaki milin tespit edildiği (z) konumuna. Bu üçgenin yüzeyi dik olmak zorundadır. Tasvirimizden açıkça ortaya çıkmaktadır ki lamba yakıldığında ve rüzgâra konduğunda, rüzgâr (aey) levhasına çarpar, levha rüzgârın estiği konuma dik bir yüzey olur. Lamba, rüzgârdan yarım silindir ile korunur ve rüzgâr şiddetlene bile sönmmez.” (*The Book of Ingenious Devices*, s. 238-39, Model 98)

Cezerî de kitabında pek çok otomata yer vermiştir. Bunlar arasında kadehler, havuz üzerinde yüzdürülen kayık, çeşitli insan figürleri, çeşitli leğenler, kan alma tekneleri, su saatleri ve mumlu saatler sayılabilir.

Takiyüddîn, kitabının 5. bölümünde otomatları incelemiştir. Bunlardan ikincisi, el ve yüz yıkamaya yarayan bir leğendir. Bu otomatın görünümü ve işlevi şöyle anlatılmıştır:

“Bu, dört tane dik sütundan oluşan ve üzerinde ortada oturan bir çocuğun bulunduğu bir leğendir. Çocuğun sağ elinde ibrik ve kalkmış sol elinde mendil bulunur. İbrikli sağ elini ise uzatmıştır. İbriğin altında pirinçten, içinde ördeklerle bir leğen bulunur. İbriğin ağız leğene doğru eğilmiştir. Sabahleyin padişahın önüne getirildiğinde ve ellerinin arasına konduğunda, ibrikten boşalana kadar

su akar. Boşaldığında ve leğen dolduğunda ördek bütün suyu içer. Mendilli el mendil alınıncaya kadar eğilir. Dört sütunun üzerinde pirinç levhadan yapılmış bir düzlem yüzey (hisar), bunun da üzerinde bir kubbe vardır. Kubbenin üzerinde içi boş tutma yeri ve üzerinde bir kuş bulunur. Sütunların her birinin içi, kubbedeki suyun aşağı akması için boştur.” (Şekil 2)

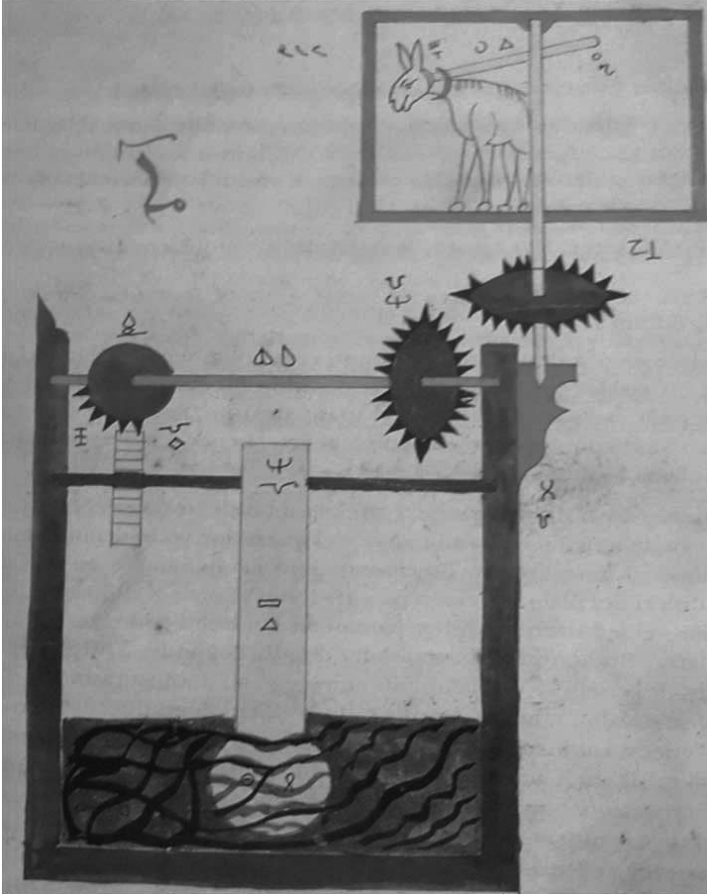


Şekil 2

### Suyu Yukarıya Kaldıran Makineler

Akarsulardan suyu yukarıya kaldırmak için kullanılan en eski aletler, eski Mısırlıların şaduf denilen mihverli bir sırtığın ucuna bağlı kovayla Nil Nehri'nden su çekmeye yarayan basit su kaldıraçlarıydı. Cezeri, kitabında suyu yukarı kaldıran şadufun daha gelişmiş biçimi olan beş araç anlatmıştır, bu araçlardan tarlaların sulanmasında faydalanılmıştı. Bunlardan ilki, bir hayvan yardımıyla bir gölden suyu yukarı çıkarmak için kullanılır. Gölün içine dikilen iki ayak arasında iki eksen yerleştirilmiştir. Birinci ekseninde bir karış aralıklı basamakları olan bir dolap vardır. Yine aynı eksen üzerinde tahta bir kepçenin sapı bulunmaktadır. Kıpçeye dolan

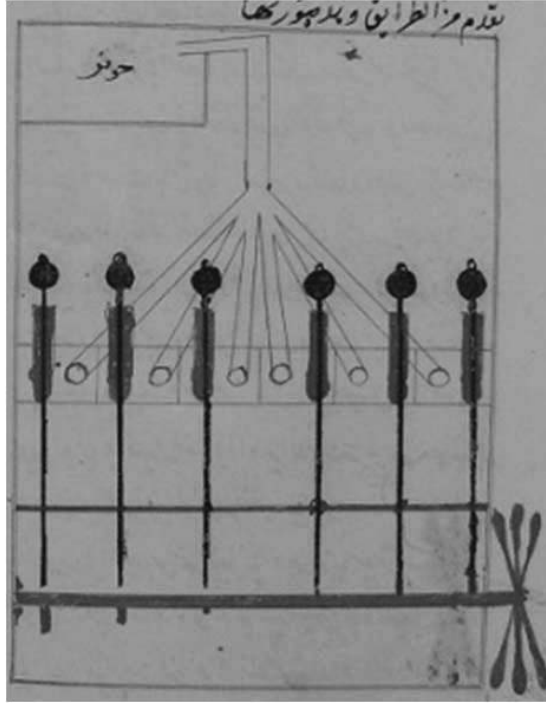
su, kepçe yukarıya doğru kalktığıında kanal işlevi gören sapından sulama kanalına boşalır. Bu eksene paralel ve ondan yukarda bulunan ikinci eksene sadece çeyrek kısmı dişli olan bir tekerlek geçirilmiştir. Bu dişlerin aralıkları, dolabın basamakları arasındaki aralıklara eşittir ve eksen döndürüldüğünde dolabı döndürür, dolap dönünce suya batmış durumdaki kepçeyi suyla dolu olarak kaldırır. Kepçedeki su sapından akarak sulama kanalına boşalır. Tekerleğin çeyrek dişli kısmı dönünce boş kısım gelir ve kepçe gerisin geriye hızla göle düşer. Dişli tekerleğin ekseninin öbür ucunda tamamı dişli bir tekerlek daha bulunmaktadır, bunun dişlerine de buraya raptedilmiş dikey bir eksene takılı dişlinin dişleri girer. Bu dikey eksenin üst ucunda, bir hayvanın bağlandığı bir kol bulunmaktadır. Hayvan kendisine bağlı kol ile döndüğünde, dişli düzenekler dönerler ve kepçenin sudan yukarı çıkması sağlanmış olur (Şekil 3) (*El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel En-Nâfi' fi Es-Sınaâ'ti'l-Hiyel*, s. 215).



Şekil 3 (*El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel*, s. 216)

Avrupa'da, Cezerî'nin kullanmış olduğu bu kısmi dişliler ancak Giovanni de Dondi'nin, 1364 yılında tamamladığı karmaşık mekanik saatinde görülmüştür. Cezerî, bu aletlerde krank mekanizmasını da Avrupalılardan üç yüz yıl kadar önce kullanmıştır (Hill, 42-43).

Ünlü Osmanlı astronomi bilgini ve mühendisi Takiyüddin de *et-Turukû's-Seniyye fi'l-Âlâtir-Rûhâniyye* adlı eserinde, Artuklu Dönemi'nden ustası Cezerî gibi bazı su çıkarma makineleri tasarlamıştır. Bunlardan bir tanesi, iki silindirlidir ve Cezerî'de de mevcuttur; diğeri yani altı silindirli monoblok pompa (Şekil 4) ise daha sonra geliştirilmiş görünmektedir; kepeçli su çarkı ile çalışmakta ve nehir suyunu yüksek konumlara pompalamaktadır.<sup>2</sup>



Şekil 4 (*Turukû's-Seniyye*, Kandilli, nr.96, 20b'den)

Çukur yerleri basan suları boşaltmak için pompa kullanımı da yaygındı. Örneğin, 16. yüzyıl yazarlarından Eyyûbî'nin *Menâkib-ı Sultân Süleymân*'ında İstanbul'a su getiren su-yollarının tamiri esnasında temel çukurlarına dolan su-

2 Al-Hassan ve Hill ile Fuat Sezgin, bu makineyi ayrıntılı olarak betimlemişlerdir. Bakınız; Ahmad Y. al-Hassan ve Donald R. Hill, s. 49-52 ve Fuat Sezgin, s. 28-29. Aynı pompanın Türkçe tasviri için şu kaynağa da bakılabilir: Salim TS al-Hassani (Editör), s. 116-119.



ların tahliyesi için tulumbarın ve dolâbların kullanıldığından haberdar oluyoruz (Anhegger, 129). Ayrıca Evliyâ Çelebi de tulumbayı, gemilere dolan suyu çeken bir âlet anlamında kullanmış ve bir tulumbacı esnafının varlığına işaret etmişti (Evliyâ Çelebi, 547-548).

Yeniçeri Ocağı içinde Tulumbacılar Ocağı'nı kuran ve aslen Fransız olan Gerçek Davud Ağa (Ölümü 1733), önce Hollanda'ya ve ardından 1715 yılında on kişilik ailesiyle Türkiye'ye göçmüş ve İstanbul'da Galata'da yerleşmişti. Kaptan-ı Derya Aşçı İbrahim Paşa'nın yanında Venedik Seferi'ne (1717) gitmiş ve dönüşünde ihtida ederek İslâmiyet'e girmişti.

1718'de çıkan Tersane ve Tüfenkhâne yangınlarında, ateşe müdahale için bir tulumba kullanmıştı. Bu tulumbanın 16 Ocak 1720'deki Tophane Yangını'nda faydası görüldüğünden, Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın girişimleriyle Yeniçeri Ocağı'na bağlı olarak bir Tulumbacılar Ocağı kurulmuş ve Gerçek Davud Ağa buraya tulumbacı başı olarak atanmıştı (Kut, s.773).<sup>3</sup>

Gerçek Davud Ağa'nın "didon" adını taşıyan tulumbası, muhtemelen gemi sintinelerinden su boşaltmakta veya kuyudan su çekmekte kullanılan "tek hazneli" yani "tek silindirli" basit bir pompaydı. İçine yerleştirilmiş olduğu bakır tekneden su çekiyor ve belirli uzunluktaki meşin veya bezden yapılmış bir hortum aracılığıyla ateşe püskürtüyordu; Kut'un yayımladığı mezar taşlarındaki simgesel çizimlerden<sup>4</sup> ve günümüze intikal eden birkaç tulumba resminden ve cisminden anlaşıldığına göre, bu hortumun ucunda muhtemelen suyun idaresini kolaylaştıran bir metal çubuk boru da bulunuyordu.<sup>5</sup>

Ancak bu tek silindirli tulumbanın büyük yangınlarda yetersiz kaldığı anlaşılınca, Gerçek Davud Ağa'dan sonra tulumbacıbaşılık görevine getirilmiş olan oğlu Sadık Ali Ağa (ölümü 1741) tarafından 1737 yılında "çifte kazanlı" veya "çift hazneli" tabir olunan bakır sandıklı daha büyük bir tulumba yapılmış ve kullanılmaya başlanmıştı. Muhtemelen bu ikinci araç, "Ktesibios Pompası"na (Landels, 76-77) benzeyen çift silindirdi bir pompaydı ve suyu daha muntazam ve taziykli basma olanağı veriyordu (Kut, 781'deki dipnot). Bu tür tulumbarın imali ve tamiri ise, Cebhâne'de yapılmıştı (Kut, 774).

3 Ayrıca bkz., Kenan Yıldız, "Yeni Belgeler Işığında Tulumbacıbaşısı Gerçek Davud Ağa ve Tulumbacı Şeritçileri Esnafı", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe, İsmail E. Erünsal'a Armağan*, Cilt 1, İstanbul 2014, s. 557-586.

4 Örneğin birisi için bkz., Kut, s. 1038'deki Resim 15.

5 Bilindiği üzere itfaiye ile ilgili ilk el-kitabı olan *Description of the Recently Invented and Patented Hose Fire Engines* (1690), Felemenk ressam ve mucit Jan van der Heyden (1637-1712) tarafından yazılmış ve resimlenmişti. Davud Gerçek Ağa, bu çalışmadan etkilenmiş olabilir.

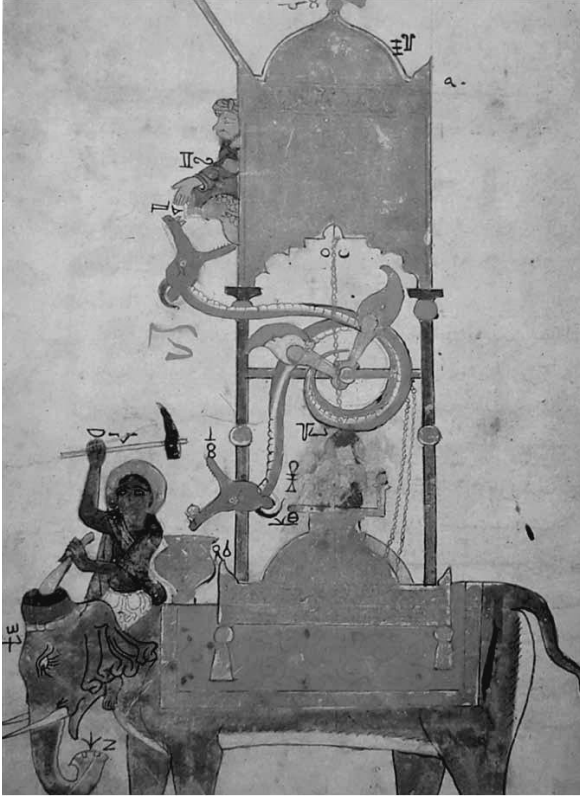
## Saatler

İnsanlar zamanı ölçmek için çok eski çağlardan beri saat dediğimiz araçları geliştirmişlerdir. Saatlerin en erken ortaya çıkan çeşitleri güneş, su ve kum saatleridir. Güneş olmadığı zaman da işe yaraması sebebiyle çok kullanışlı bulunan su saatlerinde, su haznesinin deliği ve suyun yüksekliği saatin çalışma mekanizmasının belirlenmesinde çok önemlidir. İlk Çağ'da Mısır ve Mezopotamya Uygarlıklarından beri gün 24'e bölünmüştü, daha sonraları bu 24'e bölmede birbirinden farklı iki uygulama ortaya çıkmıştır. Bu uygulamaların birinde (Mısır) gün 24 eşit saate bölünüyor, diğerinde ise (Mezopotamya) gündüz 12'ye gece 12'ye bölünüyordu. Bu bölümlenmede gece ve gündüz saatlerinin süreleri birbirine eşit olmadığı gibi, birbirini izleyen gündüzlerin ve gecelerin süreleri de birbirine eşit değildi. Bu uygulamada her günün gündüzünün ve gecesinin saatlerini göstermek çok karmaşık bir tablo ortaya çıkarıyordu (Sayılı, 106-108).

Müslümanlar saate, sadece hayatlarını düzenlemek için ihtiyaç duymuyorlar, her gün doğru saatlerde ibadet edebilmek için de zamanı bilmeleri gerekiyordu. Ayrıca Müslümanların yaptıkları su saatleri statü ve zenginlik simgesi olan ihtisamlı düzeneklerdi.

İşte Fahrüddin Rıdvân b. Muhammed el-Sa'âti, babasının Şam'da Bâb-ı Ceyrun'da on ikinci yüzyıl ortalarında yaptığı ve ölümünden sonra harap olan su saatini yeniden yapmış ve 1203 yılında tamamladığı saatler kitabında tasvir etmiştir. Rıdvân, meslekten birisi olmadığından, başarılı bir mühendis olan Cezerî'nin saatleri için vermeye gerek görmediği bazı tafsilatı kitabında vermiştir. Bu saat, Cezerî'nin saatlerine çok benzemekte, bir kaptan boşalan ve böylece bir şamandırayı harekete geçiren suyla çalışmaya başlar. Saatin ön yüzündeki 12 kapıdan birisinin açılmasıyla gündüzün bir saatinin geçmiş olduğu anlaşılır. İki şahinin gagarlarından birer topu, şahinlerin önlerindeki kupaya düşürmeleriyle de bir saatin geçmiş olduğu haber verilir (Sezgin, 98-99).

Cezerî, öncülerininkinden daha gelişmiş makineler yapmak istediğinden, onun fil su saati son derece başarılı ve muhteşem görümlü bir makinedir. Bu saat, sırtında kare biçiminde bir kürsü, kürsünün köşelerinden yükselen sütunlar üzerinde bir hisar, hisarın üzerinde küçük bir kubbe ve kubbenin üstünde de bir kuş bulunan bir fil şeklindedir. Hisarın filin başı yönündeki tarafında bir balkon, balkonda oturan bir adam, adamın sağında ve solunda iki şahin, sütunlar arasında uzanan ve üzerine iki yılan sarılmış bir mil, kürsünün orta kısmında bir yarım-küre ve üzerinde elinde kalem tutan bir kâtibin oturduğu platform, platform üzerinde 7 ½ dereceye bölünmüş bir yay, filin boynuna oturmuş ve sağ elinde balta, sol elinde ise sopa tutan seyis ve filin boynununun iki yanında iki vazo bulunmaktadır (Şekil 5).



Şekil 5 (El-Câmi ' Beyne '- 'İlm ve '- 'Amel, s. 60)

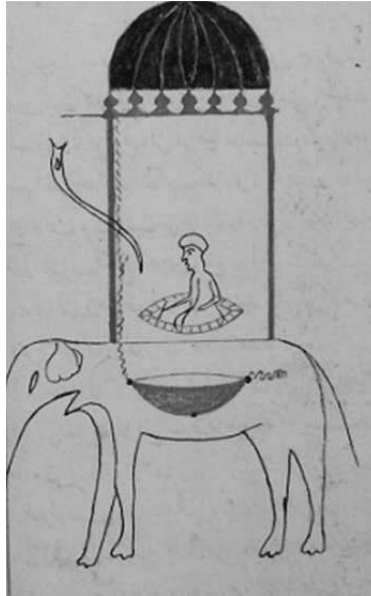
İki şahinin ortasında balkonda oturan adamın üst tarafında hisarın cephesinde 15 deliği bulunan bir yarım daire vardır; bu deliklerin her birinin genişliği bir dirhem kadar olup, hisarın iç tarafından delikler dairesel, yarısı beyaz diğer yarısı siyah yassı gümüş bir halka ile kaplanmıştır. Günün başında, delikler halkanın siyah yarısıyla kapalı, kâtipin kalem 7 ½ dereceye gelinceye kadar sola doğru hareket eder. Burada kubbe üzerindeki kuş öterek döner, deliklerden birinin yarısı beyaz olur, balkondaki adam sağ tarafındaki şahinden elini kaldırır, sol dizi üzerine oturarak sol elini solundaki şahinin üzerine koyar. Sağındaki şahinin gagasından sağdaki yılanın ağzına bir top düşer, yılan topun ağırlığıyla başı filin sağ omzundaki vazoya ulaşınca kadar yavaş yavaş alçalır. Topu vazoya bırakır ve sonra eski yerine yükselir. Fil seyisi sol elindeki sopayı filin başına vurur, sağ eli kalkar. Top filin göğsünden çıkar ve karnında asılı çan üzerine gürültüyle düşer, filin ayakları arasındaki kabın içine yuvarlanır. Kâtip süratle sağa geri döner ve kalem yine rakamların dışına gelir. Sonra kâtip 7 ½ dereceyi tamamlayınca kadar tekrar sola hareket eder, kuş öterek döner ve bir delik tamamen beyaz olur. Diğer işlemler tekrarlanır. Günün bir saatinin geçmiş olduğu bilinir. 14 ½ delik beyaz oluncaya

ve kapta 29 top toplanıncaya kadar her yarım saatte aynı şeyler tekrarlanır. Çünkü dördüncü enlem bölgesinde en uzun gün 14 ½ saattir. Gündüz azaldıkça, gece aynı miktar artar.

Saatın bu mekanizması, her yarım saatte bir filin gövdesindeki su dolu havuzcuğa yerleştirilen delikli bir şamandıranın batması ve ona bağlı makara düzeneğinin dönmesiyle çalışmaya başlamaktadır. (*El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel*, 59-80; Sezgin, 100-102; *1001 İcat*, 16-17).

Takiyüddin de eserinde aynı saate yer vermiştir. Su saatleri üzerine olan birinci bölümde anlattığı ilk saat fil su saatidir:

“Bu, pirinçten yapılmış fil şeklindedir. Üzerinde, dört sütunlu bir kubbe bulunmaktadır. Kubbenin ortasında bir kâtip oturur. Kâtipin etrafında pirinçten yapılmış ve üzerinde saatlerin sayısı yazılı bir levha vardır. Kâtip parmağıyla sayıları gösterir. Kubbenin üzerinde iki şahin ve oturan bir adam vardır. Adamın elleri şahinlerin başı üzerindedir. Şahinlerin altında ağzı açık iki yılan bulunur. Köle fili getirir ve elini bastırır. Günün dereceleri geçer. Kâtipin eli, saatin derece (cinsinden) kısımlarının bulunduğu levha üzerindedir. Sonra kâtipin eli on beş derece tamamlanıncaya kadar dereceden dereceye ilerler. Adamın eli bir şahinin başına ulaşıncaya kadar kalkar. Buradan kurşun bir top düşer. Beyaz pirinç bir tasa çarpar ve çan sesi duyulur. Fil seyisi baltasını kaldırır ve filin başına vurur. Yine çan sesi duyulur. İkinci saatte öteki elini kaldırır. Bu, en güzel su saatlerindedir.” (Şekil 6) (*Turukü's-Seniyye*, Kandilli, nr.96, v.10b)



Şekil 6 (*Turukü's-Seniyye*, Kandilli, nr.96, v.10b)

Ancak Takiyüddin, astronomik maksatlarla mekanik saat yapımına ilişkin bir eser daha kaleme almıştır. 1559 yılında Nablus'da yazdığı *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Vaz'îl-Benkâmâti't-Devriyye* (Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar) adlı eseri, İslâm Dünyasında mekanik saatlere ve saat yapımına dair bilinen ilk eserdir. Takiyüddin'in bu kitabından, Türklerin cep, ev ve rasat saatleri yapmış olduklarını öğreniyoruz (Tekeli, 3 ve 36).

### Savaş Makineleri

Hemen her uygarlık, zorunlu olarak savaş alanlarında savunma ve saldırı amaçlı birtakım teçhizatı kullanmıştır. Orta Çağ'da Müslümanlar cephelerde taş mancınıkları ve Bizanslılardan öğrendikleri "Rum Ateşi"ni en erken dönemden itibaren kullanmışlardır (Sezgin, cilt V, s. 98). Top, tüfek ve tabanca gibi barut infilakı ile mermi fırlatan silahların geçmişinin esasen sapan, mızrak, ok-yay, üfleme borusu, bocurgatlı büyük ok-yay, mancınık gibi silahlara kadar geri gittiği bilinmektedir. İslâm Dünyası'nda silah araştırma ve geliştirmelerini topa ulaştıran süreçte bazı önemli aşamalar kat edilmiştir. Bu aşamaları takip etmemize imkân tanıyan en önemli yapıtlardan birisinin bir Memlûk askerî mühendisi olan İbn Erenbuğa ez-Zerdkâş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim "Kara Boğa" olarak adlandırıldığı denge ağırlıklı büyük mancınığı da tanıtan mancınıklarla ilgili *Kitâbü'l-Enik fi'l-Manâcnik* (Mancınıklar Hakkında Seçkin Kitap, 1374) adlı kitabında, Arapça "mikhale" denilen ok-mermili (sehm-i hitây) bir ateşli silah da resmedilmiştir (Sezgin, Cilt V, 131-132).<sup>6</sup> Bu silahın bocurgatlı büyük ok-yay ile top arasında bir ara-aşama veya bir geçiş silahı olduğu ve [namlunun oturtulduğu kısmın "kundak" ve okunun ise "Hitay oku" olarak adlandırılmasından ötürü] muhtemelen Türklerle veya Moğollarla bir irtibatının bulunduğu anlaşılmaktadır.

İtalyan asıllı doğabilimci ve subay Luigi Ferdinando Marsigli (1658-1730), Türkçeye *Osmanlı İmparatorluğu'nun Zubur ve Terakkisinden İnhatatı Zamanına Kadar Askerî Vaziyeti* adıyla çevrilen *L'Etat militaire de l'empire ottoman* (Amsterdam 1732) adlı incelemesinin "Nakledilmesi İcap Eden Ateşli Silahlardan Olan Toplar, Havanlar ve Bombalar" başlığını taşıyan bölümünde, Osmanlı Topçuluğu hakkında ilginç bilgiler vermektedir. Buna göre, İtalyan mühendis Pietro Sardi'nin *L'Artiglieria* (Topçuluk, Bologna 1689) adlı kitabı Türkçeye çevrilmiş ve topçular tarafından kullanılmıştır.

"Türkler, bizde adet olduğu gibi toplarına arma resmi yapmazlar. Ancak *Kur'an*'dan bazı sözleri ve zamanın padişahını metheden yazılar yazarlar. (...) Türkler Hıristiyanlardan zapt eyledikleri şehirlerde buldukları topları itina ile muhafaza ederler. Çünkü bunlar kendilerinin toplarından daha mükemmeldirler. Buna mukabil biz onların toplarını yeniden dökerek bizim usul ve kaidemize göre imal eylemekteyiz." (Marsigli, 164).

6 Yazmadan alınan minyatürlerden birinde topun ok-mermisinin adının "Sehm-i Hitay" olduğu okunmaktadır ki Türkçeye "Hitay Oku" olarak çevrilebilir. Hitay, Ortaçağ'da Kuzey Çin'e işaret ettiğine göre, ilk topların bu bölgeyle alakası olabilir.

Marsigli'nin bu ifadesinden anlaşılmaktadır ki Osmanlı Topçuluğu, [bazı açılardan üstünlük sergilese de] 18. yüzyılın başları itibariyle top dökümcülüğü açısından geri kalmıştır; buna karşın, bu açığı kapatmak için İtalya'dan ustalar getirtmekte ve hatta Pietro Sardi gibi mühendislerin kitaplarını Türkçeye tercüme ettirmektedirler.

İslâm Dünyası'nda topçuluk hakkında ilk kitap, Endülüslü denizci ve topçu ustası İbrahim Reis'in (ölm. 1638'den sonra) *Kitâbü'l-İzz ve'l-Menâfi li'l-Mücâhidîn fi Sebîl Allah bi-Âlâti'l-Hurûb ve'l-Medâfi*'sidir (Savaş Aletleriyle ve Toplarla Allah Yolunda Savaşmak İçin Menfaatler ve Kıymetler Kitabı, 1638). İhsanoğlu'nun verdiği bilgilere göre, İbrahim Reis, Amerika'dan İspanya'ya gümüş taşıyan kalyonlarda çalıştığı için defalarca Yeni Dünya'ya gidip gelmişti. Bu kalyonlardaki askerî birlik içinde, barutlu savaş araçlarını iyi bilen adamlar vardı. Bunlar arada bir toplantılar yapıyorlar ve İbrahim Reis de bunlara katılıyordu. Bu toplantılardan birinde topçuluk sanatı ile ilgili olarak meclise getirilen pek çok kitabı görüp inceleme imkânı bulmuştu.

Bütün Endülüslü Müslümanların İspanya'dan kovulması esnasında İbrahim Reis de hapsedildi. Sonunda İspanyollardan kaçmaya ve 1609 veya 1610'da Tunus'a geçmeyi başardı. Tunus Beyi Osman Dayı tarafından iyi karşılandı ve iki yüz Endülüslü denizcinin başına getirildi. Tunus gemileriyle deniz seferlerine çıkmaya başladı. Birçok maceradan sonra Yusuf Dayı Dönemi'nde (1610-1637) Halkü'l-Vad Kalesi'ne (La Goulette) yerleşti. Burada toplar ve topçulukla ilgili bilgilerini geliştirdi. "Aljamiado Dili"nde, yani Arap Alfabeti ile yazılmış İspanyolca yapıtları incelemeye başladı. Sonunda topu kullanan Müslüman askerlerin ve imal eden ustaların bu zanaatı hakkında bilmeleri ve öğrenmeleri maksadıyla Aljamiado Dili'nde bir kitap yazdı (1632). "Müellif otuz yıllık şahsî tecrübe ve müşahedelerini de katarak meydana getirdiği kitabını telif ederken kendisinden önce konu ile ilgili yazılmış çağdaş İspanyol kaynaklarından geniş bir şekilde istifade etmiştir. Bu eserler arasında, Luis Collado'nun *Platica Manual de Artilleria*'sı (Milan 1592), Cristoval Lechuga'nın *Discurso de la Artilleria*'sı (Milano 1611) ve Diego Ufano'nun *Iratado de Artilleria*'sı (Bruselas 1613) istifade ettiği eserlerin en belli başlılarındandır. Bu eserler arasında, İbrahim Reis'in en çok istifade ettiği eser, İtalya'da hizmet gören bir İspanyol subayı olan Luis Collado'nun *Platica Manual de Artilleria*'sıdır. 10./16. yüzyılda topçulukla ilgili kaleme alınan eserlerin en büyüklerinden biri olan bu İspanyolca eser yayımlanışından kısa bir zaman sonra çok tutulan bir eser olmuştur. İbrahim Reis'in eserinin birçok babı Collado'nun eserinin olduğu gibi ya da kısaca tercümesidir." (İhsanoğlu, 121-122; Bayramoğlu Ali Ağa, 24).

İbrahim Reis'in bu eseri, 1638 senesinde Marakeş sultanları tercümanı olan Ahmed ibn Kâsım el-Endelüsi tarafından Arapçaya çevrilmiş ve mütercim in oğlu tarafından çoğaltılarak İslâm Ülkeleri'ne gönderilmiştir. Bu arada bir nüshası da Sultan IV. Murad'a takdim edilmiştir (İhsanoğlu, 118-129). Elli kısımdan oluşan

bu kitap, topun doldurulması, mermisinin yörüngesi, taşınması ve mevziye yerleştirilmesi gibi topçuluğun pratik yönleriyle ilgilidir; ayrıca barutun icadı ve ateşli silahların geliştirilmesine dair tarihi açıklamalar da bulunmaktadır (James, 239).

18. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Topçuları tarafından kullanılan ateşli silahların [özellikle de topların ve humbaraların] tasarımını ve kullanımını betimleyen bazı kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Bunlardan iki tanesi, Bayramoğlu Ali Ağa'nın *Ümmül-Gazâ'sı* ile Mustafa ibn İbrahim'in *Fenn-i Humbara'sı*dır.

Lale Devri'nde yazılan *Ümmül-Gazâ* (III. Ahmed döneminin (1718-1730) sonlarına doğru) isimli eser, Osmanlılarda ateşli silahlar üzerine yazılmış ilk eser olup harp sanatı ve makineleri anlatılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki asker olan Bayramoğlu Ali Ağa, savaş sırasında gördüğü ya da yabancı kaynaklardan okuduğu makineleri Osmanlı yöneticilerine tanıtmak maksadıyla bu kitabı yazmıştır. Humbara yani top atma sanatıyla ilgili olan üçüncü bölümde, savaş makinelerinden ateş püskürten tulumbaraları tanıtmıştır. Kale savaşlarında kale surlarına merdiven yanaştırılarak surların ele geçirilmesi gereklidir. Ancak surların üzerindeki düşman askerlerinden dolayı yanaştırılamayan merdiven, surun yanına getirilen tulumbaranın (ateş saçan makine) açtığı ateşle düşman askerleri kaçacağından, yanaştırılabildi. Ali Ağa'nın tumba dediği bu makine, önünden püskürttüğü ateşle önüne geleni kaçırır ve kaçamayanları ise yakan bir alettir. Bu makine Batı'da ve Doğu'da uzun zamandır bilinmekle beraber, fosfor, sülfür ve güherçile kullanıldığından dolayı tehlikeli olup nadir kullanılıyordu (Başaran, 82-84; Bayramoğlu Ali Ağa).

*Fenn-i Humbara* ise muhtemelen 1747 tarihinden sonra Humbaracı Ahmed Paşa'nın öğrencisi olan Mustafa ibn İbrahim tarafından yazılmıştır ve top atma sanatını tanıtmaktadır.

Burada ilginç olan husus, metin içinde Galile'nin isminin açıkça anılmış olmasına karşın Mustafa ibn İbrahim'in humbara tanesinin hareketini Aristoteles Mekanîği'ne göre açıklamayı sürdürmesidir. Bu da şunu göstermektedir ki her ne kadar Yeni Bilginler ve Mühendisler yüzlerini Batı Bilimi ve Teknolojisi'ne çevirmiş olsalar da henüz bunların doğruluğunu veya yanlışlığını ayrıntılı bir biçimde tahkik edecek ve doğru olanı alıp yanlış olanı bırakacak bir anlayışa ulaşmış değillerdi.

## Sonuç

Hava, boşluk ve denge prensiplerine göre çalışan mekanik araçlar (makineler), Orta Çağ İslâm Dünyası'nda ve Osmanlıların klasik çağında geliştirilmiş ve görüldüğü gibi bunlar hakkında bazı mühendisler tarafından kitaplar kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların kuramsal bilgiyle birlikte ele alınmadığı, daha ziyade pratik maksatlı olarak yapıldıkları anlaşılmaktadır. Bu pratik maksatlar, günlük hayatta karşılaşılan zirai, inşai, dini ve harp ihtiyaçlarının yanı sıra, eğlence ve boş zaman değerlendirme gereksinimlerini de kapsıyordu. Bu konuda İslâm Dünyası'ndaki

çalışmaları Klasik dönem Osmanlılarında sadece Takiyüddin sürdürmüş görünmektedir. Batılılaşma döneminde ise Batı'dan aktarılan (buhar makinesi gibi) yeni teknik gelişmelerin neler olduğu ve ne ölçüde başarıyla aktarılıp kullanıldıkları konusunun araştırılması gerekmektedir.

### Kaynakça

- Ahmad, Hassan. (1976). *Taqi Al-Din and Arabic Mechanical Engineering with The Sublime Methods of Spiritual Machines. An Arabic Manuscript of the Sixteenth Century*, Institute for the History of Arabic Science, University of Aleppo.
- Al-Hassan, Ahmad Y. and. Hill. (1986). Donald R. *Islamic Technology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Hassanî, Salim T S (ed.). (2010). *1001 İcat Dünyamızda İslam Mirası*, Çeviren: Salih Tahir, Foundation for Science, Technology and Civilisation.
- Anhegger, Robert. (1949). "İstanbul Su Yollarının İnşasına Aid Bir Kaynak: Eyyübî'nin *Menâkıb-ı Sultan Süleyman'ı*", *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, İstanbul.
- Başaran, Vural. (2016). "Bir Osmanlı Savaş Aleti: Ateş Püskürten Silah Tulumbalar", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 265.
- Bayramoğlu, Ali Ağa. (2013). *Ümmül-Gazâ Harp Sanatı ve Aletleri*, Yayına Hazırlayanlar: Salim Aydüz, Şamil Çan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Cezeri, (1990). *Olağanüstü Mekanik Araçların Bilgisi Hakkında Kitap*, Tıpkı Basım, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1207, Bilim ve Teknoloji Dizisi 2.
- Evliya Çelebi. (1314). *Seyahatnâme*, İstanbul, Cilt 1.
- Farabî, (1990). *İhsâ'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, Çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İhsan ve Koç, Mustafa. (2014). *Tercüme-i Hiyele*, İnceleme-Çeviri Yazı-Tıpkıbasım, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Hill, Donald R. (1979). *The Book of Ingenious Devices by the Banû (Sons of) Musâ bin Shakir*, Reidel Publishing Company.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. (1996). "Endülüs Menşe'li Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları", *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul.
- İzzet, Mehmed. (1893). *Fenn-i Mihanik*, İstanbul.
- James, David. (1978). "The Manual de Artilleria of al-Ra'is Ibrahim b. Ahmad al-Andalusi with Particular Reference to Its Illustrations and Their Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Cilt 41, Sayı 2.
- Kut, Turgut. (1979). "Ülkemizde Yangın Tulumbasını İlk Kez İmal Eden Gerçek Davud'un ve Bazı Tulumbacıların Mezar Taşları", *İ.Ü. Tarih Dergisi*, Sayı 32.
- Landels, J. G. (1996). *Eski Yunan ve Roma'da Mühendislik*, Çeviren: Barış Bıçakçı, Ankara.
- Marsilli, Graf. (1934) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Zubur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti*, Çeviren: M. Kaymakam Nazmi, Ankara.
- Mieli, Pierre Brunet-Aldo. (1935). *Historie des Sciences Antiquité*, Payot/Paris.
- Redhouse. (1978). *Turkish and English Lexicon*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sayılı, Aydın. (1966) *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.



- Sezgin, Fuat. (2007). *İslam'da Bilim ve Teknik*, Çeviren: Abdurrahman Aliy, Cilt III ve V, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Türkiye Bilimler Akademisi.
- Takiyüddin, *El-Turuk el-Seniyye fi el-Âlât el-Rûhâniyye*, Kandilli Rasathanesi, nr. 96.
- Taşköprülüzâde. (1030/1620). *Mevzuâtü'l-Ulüm*, Türkçeye Çeviren: Kemâleddin Mehmet Efendi.
- Tekeli, Sevim, Dosay, Melek, Unat, Yavuz. (2002). *Bedî'üz-Zamân Ebû'l-İzz İsmâ'il b. er-Rezzâz el-Cezerî, El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel En-Nâfi' fi Es-Sinaâ'ti'l-Hiyel*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tekeli, Sevim. (2002). *16'ncı Yüzyılda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Başvuru Eserleri.



# İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhundan Alfabenin Doğuşu

Oğuz HAŞLAKOĞLU\*

Makale Geliş / Recieved: 07.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 07.12.2018

## Öz

*Makale alfabenin doğuşunu çizgi ve sınır kavramları üzerinden görsel ve işitsel bağlamda araştırma amacı taşır. Bu amaçla çizgiyi bir kavram olarak ele alıp onun çizme eyleminde ortaya çıkan izinin sembolik anlamını araştırarak temsil ve taklit kavramlarına ulaşır. Sembolik olanın kavram ve görüyü bir araya getiren yapısında iç ve dış bağlamına oturan çizgi böylece aynı zamanda da geçici ve kalıcı ayrımında ölümsüzlük arzusunun bir ifadesi olarak ele alınır. Ardından çizgi ve biçim ilişkisindeki çizginin biçime bürünmesini aktörün sanatıyla karşılaştıran metin, dilin sabne özelliğini ortaya koyar. Sonuç bölümünde ise alfabenin doğuşu çeşitli tarihsel dönemler ve kategoriler içinde ele alınarak ses ve görüntü bağlamında dilin sembolik yapısına dikkat çekilir.*

**Anahtar Kelimeler:** Alfabe, Yazı, Çizgi, Sınır, Biçim.

## *Observed Speech in Trace: The Birth of Alphabet from the Spirit of Line*

### *Abstract*

*Present essay is intended to investigate the birth of alphabet in view of the concepts of line and limit within the audio-visual context. Within this frame, mimesis and representation come to fore as a result of investigating the symbolic meaning of line as a visualised concept in a trace. As such the line not only serves a representation of an outward form of an object but also bears a becoming of the inward subject in a mimetic sense. Afterwards comparing the draughtsmanship in its transformation of line into a*

\* Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü. haslakoglu@itu.edu.tr.

**Künye:** HAŞLAKOĞLU, Oğuz. (2018). İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhundan Alfabenin Doğuşu. *Dört Öge*, 14, 21-29. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*form with the art of actorship when actor transforms the very self into a role without identification as such, the essay arrives at the idea of 'setting a stage' within language. In the final part the birth of alphabet is taken up in different historical context and categories and the symbolical structure of language is emphasised.*

**Keywords:** Alphabet, Writing, Line, Limit, Form.

## Giriş

İlk kez bir çizginin bir toprak, taş ya da kayanın üzerine tam olarak nasıl ve hangi zihinsel ve ruhsal koşullarda çizildiğini bilmiyoruz. Bunu bilmek artık imkânsız olduğu için de en fazla belki kendimizi o ilk çizgiyi çizenin yerine koyabiliriz. Ancak bu empatik/mimetik yaklaşımı da hafife almamak gerekir çünkü o ilk insanla bizim aramızda -elimizde kalem veya fırça boş bir kâğıt ya da tuvalin önünde biraz sonra girişeceğimiz çizme/resmetme eylemi öncesinde olduğu gibi- o anda karşı karşıya kaldığımız boşluk itibariyle söz konusu "sıfır noktası" bakımından hiçbir fark görünmüyor. Üstelik bir çocuk olarak aslında bunu hemen hemen hepimiz şu veya bu yoğunlukta belli bir süre yaşadık; hepimiz elimize geçirdiğimiz bir kalemle boş bulduğumuz kâğıtları ve hatta evimizin duvarlarını, çizme eyleminin o en saf haliyle kendimizden geçercesine karaladık durduk. Bu nedenle çizginin doğuşu sadece ortak geçmişin kolektif hafızasında değil aynı zamanda her birimizin bireysel hafızasında da mevcut. Bakıldığında çizgiyle ilgili yapılması gereken ilk tespit, çizginin doğada bizatihi mevcut olmadığı yönünde; çünkü çizgi çok açık ki "sınır (*peras*)"<sup>1</sup> kavramının sûret kazanmış bir izi. Bu açıdan dikkate alındığında, çizgi köken itibariyle algıya dayalı duysal değil tümüyle zihne dayalı kavramsal bir olgu olduğu için, doğal herhangi bir benzerliğin (kenar, köşe, çatlak vb.) çizgiye esin ya da model oluşturması pek mümkün değil. O halde soruyu daha açık soralım ve meseleyi doğrudan karşımıza koyalım: Nedir bu çizgi?

Aslında her şeyden önce metafizik bir meselenin ortasında buluyor böylesi bir soru kendini: şu "ilk kez" meselesi ya da çizginin ortaya çıktığı o ilk an nedeniyle. Burada sorun zamanla ilgili görünüyor çünkü ortaya çıktığı ilk an, göze görüldüğü, duysal anlamda belirlediği demek, bu da zamana dahil olduğu "ilk an" anlamını taşıyor. Oysa çizgi çizende çizme eyleminden önce zihninde bir kavrayış (mefhum, nosyon) olarak zaten bulunmalıdır ki eylem olarak gerçekleşebilsin. Bu da bizi doğrudan insanla ilgili en ilginç zihinsel tecrübe türlerinden birine götürüyor; kavramsallaştırma. Aslında çizgi çizme eylemi belki de insanı diğer canlı türlerinden ayıracak ayrıcalıklı beyin ve sinir sistemi olarak evrimleşmesinin bir kanıtı olarak ortaya çıkıyor. Bunun bir başka açıdan da anlamı büyük: İnsan dışındaki bazı canlı türlerinde (özellikle şempanze, yunus vs.) şartıcı zekâ ve becerilerine

1 "Sınır (*peras*)" kavramı Pisagorcu ve Platoncu düşüncenin temel kavramlarından biridir ve karşılığı "sınırsız"la (*aperion*) birlikte eşyanın hakikatine dair bağlamada geçerler (Özellikle bkz., Kirk, Raven. & Schofield 1983; Plato 1997; Guthrie, W. K. C. 1962-81).

rağmen kavramsallaştırma yetisi görmüyoruz çünkü hiçbir hayvan, insan dışında, kendi varlığının, kendisini 'kategorik' bir biçimde çevresinden ayırt edici biçimde farkında değil. Bu farkındalığın somutlaştığı odaksa insanın kendisinden "ben" olarak söz edebilme imkânı elbette, çünkü insan için ilk ve en önemli kavram "benlik" ve bu bakımdan diğer tüm kavramların anlamını bu merkezi kavramdan aldığını söylemek yanlış olmaz.

Diğer yandan, öteki canlılardan farkının kategorik oluşu kavramsallaştırma yetisinde saklı olduğunu belirttiğimiz yetişkin insan idrakinin, ilginç biçimde, bebeklerde bulunmadığını yapılan deneyler sayesinde biliyoruz çünkü yaklaşık 10 aylığa kadar bebeklerde, yetişkinlerde beş duyu olarak bilinen "modal" ayrışma mevcut değil. Dahası bebekler tüm yetkin etkileşim, iletişim ve ayırt etme özelliklerine rağmen kategorik anlamda kendilerini kendi dışında bulunan nesnelere ve dünyadan ayırt edemiyorlar. Başka bir deyişle, bebeğin benliği oluşmadığı için dünyası iç ve dış diye bölünmemiş durumda. Oysa yetişkin bir insan için birbirinden farklı iki dünya mevcut ve bu iç ve dış dünyaların bir araya gelmesinden de insana has idrak doğuyor. Bunlardan iç dünya zihinsellik/ruhsallık, dış dünya ise duyusal/maddesel üzerine inşa edilmiş durumda. Bu her iki dünya da aynı zamanda kendine has birer idrak tarzına sahipler; iç dünya "kavram", dış dünya "algı" itibarıyla idrak ediliyor. Ne var ki her iki dünya da bir diğeri olmadan işlevini göremiyor çünkü Kant'ın meşhur ifadesiyle; görüden (Kant'ta algıyı temellendiren) bağımsız kavram boş, kavramdan bağımsız görü ise kör olmak durumunda.<sup>2</sup> Ne var ki bu iki dünyanın nasıl olup da bir araya geldiğini ve bunun ifadesi olan insana özgü idraki tüm felsefi ve bilimsel teori ve deneye karşın henüz tümüyle anlayabilmiş değiliz. İşte tam burada, ilk insanın belki de evrimin o en kritik anında, sahip olduğu nörolojik donanımın gereği olan farkındalığı dünyaya bir iz olarak bıraktığında, çizginin tam da bu kavram ve algı olarak bölünmüş iki dünyayı birleştiren insan idrakinin sembolik bir ifadesi olup olmadığı sorusunu sormak gerekiyor.

Sorunun yanıtına yönelebilmek için öncelikle çizgiyi matematikte olduğundan farklı tanımlamak zorunda olduğumuz açık. "Çizgi nedir?" sorusu aslında kendi içinde anlaşıldığında öncelikle maddesel bir iz vasıtasıyla mümkün kılınan duyusal bir belirmeden/görünmeden söz ediyoruz. Bu anlamda çizgi girişte de belirttiğimiz üzere 'sınır' kavramının dışsal bir imkânda beliren maddesel izidir. Demek ki 'çizmek' aslında kavramın duyusal bir iz olarak somutlaştırılması fiilidir. Öyle ki bu somutlaştırma maddesel anlamda ortadan kaldırıldığında -diyelim silindiğinde- kavram da ortadan kalkamayacağı için çizgi aslında geçiciliğinde kalıcı olanı tutan çift anlamlı bir özellik gösterir. Dahası tüm bir biçimsel oluşum çizgiye bağlı olduğu için de çizgi kendi içinde bakıldığında arketip özelliği gösteren sembolik bir değer kazanır. Sembol, *symbolon* olarak Eski Yunanca kökeninde sahip

2 "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." (Bkz., Kant, *KrV A* 51-52/B 75-76).

olduğu kitabı “bir araya (*sum*)” “atılma (*bolon/bolla*)” anlamına vurgu yapar. Örneğin, “barışı sembolize eden beyaz güvercin” örneğinde, barış kavramı beyaz bir güvercin türü bir duyuşsal biçimle temsil edildiğinde, aslında biz beyaz güvercinde temsil edilen müşahhas (bireyleşmiş) ve mücessem (cisimleşmiş) barış kavramını seyrederek. Oysa kendi içinde kavram tümüyle zihinde olduğu için duyuşsal bir temsile hiçbir biçimde gerek duymaz. Ne var ki sembol sayesinde, hayal gücü yetisi, bir imkânsız gerçekleştirir ve kavramı ete kemiğe büründürerek algımıza açar ve böylece iç sahneye ait zihinsel bir nesneyi (kavram) dış sahnede duyuşsal bir nesne vasıtasıyla temsil eder. Dahası, insan kendisini kendi içinde bir benlik olarak idrak ettiği halde, çizgi sayesinde bunu herhangi bir dışarıdaki duyuşsal nesneyi görür gibi cisimleşmiş halde algıda seyretme imkânına kavuşur. Bu açıdan bakıldığında, çizgi, derin anlamında, çizene kendisini seyretme imkânı verir. Yalnız şu farkla ki çizgi yoluyla gerçekleşen kendini ‘seyretme’ fiili aynada kendine bakar gibi ‘benzeri’ (misli) değil, tümüyle ‘taklidi’ (misali) olarak gerçekleşir. Bu nedenle çizgi doğadaki herhangi bir nesneyi biçimsel açıdan dışsal anlamda ‘temsil’ ederken bizatihi çizgi oluşunda her zaman çizeni içerik açısından içsel anlamda ‘taklit’ eder.

Burada ‘ben’ kavramı, insanın sadece zaman ve mekân itibariyle fizyolojik olmayıp ruhsal açıdan da söz konusu tüm değişimine rağmen, kendisini değişmez bir özdeşlik hâlinde ontolojik bakımdan aynı bulmasının bir sonucudur. Dolayısıyla da çizme eylemi aslında içi dışta tasvir etme olarak bizatihi mimetik bir seyir olarak doğar. Bu durum aynı zamanda, “değişmeyen iç”in “değişen dış”ta mimetik anlamda ‘iz-lenmesi’ imkânına insan açısından o tarifi imkânsız ironik duygusunu da verir: Ölümlü bedende ölümsüzlük düşüncesi taşıma. Bu nedenledir ki ölümsüzlüğün âdeta bir saplantıya dönüşerek sanat, din ve bilim faaliyetlerinin altında yatan *pathos*’u haline geldiğini söylemek yanlış olmaz. Burada kalıcılık ve ölümsüzlüğün tümüyle bir düşünceden ibaret olduğuna dikkati çekmek gerekir çünkü mevcudiyetin kaynağına dair doğrudan bir idrak en azından ‘benlik’ itibariyle söz konusu değildir. Bu nedenle, insanlık tarihi, altta yatan ve sürekli tekrarlayan bir tema olarak; sanatta mimetik/temsili, dinde ilahi/ruhani, bilimde ise organik/maddi anlamda her zaman bir ölümsüzlük arayışının içinde bulur kendisini. Bu açıdan bakıldığında, insan için en azından bu dünyada ölümsüzlük ancak bırakılan iz/eser yoluyla o da kültürel ve tarihsel süreklilik üzerinden ve elbette göreceli anlamda mümkün görünmektedir. Aslında insanlık tarihinin en eski mitosunun neden ölümsüzlük üzerine olduğu ve kahramanı Gılgamış’ın ölümsüzlük arayışından neden eli boş döndüğünü bu vesileyle daha iyi anlayabiliriz. Gılgamış, ölümsüzlüğün sadece taklit edilebileceğini bir yılanın deri değiştirmesinde görür ve ölümlülere kalanın ancak bu olduğunu anlar: Zamansal akışta yenilenme ölümsüzlüğün zamana tâbi mimetik ikamesidir ve bu sayede insan bizatihi ölümsüz olmaksızın, kendisini yenileyerek ve geliştirerek ölümsüzlükten teselli payını alır (Bkz., *Gılgamış Destanı*, 1998).

## Çizgi ve Biçim

Her ne kadar başlı başına kendi içindeki sonuçlar itibariyle şaşırtıcı olsa da sadece çizgi olarak çizilen bir çizgi karalamadan ibarettir çünkü çizgiden amaç biçimdir. Biçimin ise birbiriyle ilişkili iki kaynağı vardır; doğa ve matematik. Doğal biçimler de tüm organik görünüşlerine rağmen esasen matematiğin biçimlerle ilgili dalı olan geometrik esaslıdır, ancak geometrik esaslı olanlar her ne kadar doğadaki biçimlere ilkesini verse de tıpkı çizgi gibi bir daire ya da küp de doğada bulunmaz. Bu durumda bir çizginin biçim haline gelmesi de başlı başına bir mimetik serüven haline gelebilir. Diyelim tahtaya tebeşir vasıtasıyla bir daire şekli çizdik,<sup>3</sup> bu takdirde çizdiğimiz bu daire şeklinde çizginin ortadan kalktığını mı düşünmeliyiz? Elbette hayır. Çizgi varlığını olduğu gibi korur ama yine de gördüğümüz bu çizgiye belli bir şekil alması nedeniyle bir ad veririz: Daire şekli. Aslında çizgi bir daire şeklini almıştır üstelik kendi çizgisel varlığını yitirmeden. Bu durumda çizginin kendini yitirmeksizin söz konusu dönüşme veya bürünme özelliğine dikkati çekmek gerekir. Öyle ki çizgi daireye âdeta bir aktörün rolüne bürünmesi gibi bürünür, üstelik bir daire haline geldiği halde çizgi olma özelliğini de koruyarak. Bakıldığında, aktör de zaten tiyatronun başlı başına bir kültürel kimlik tanımı olarak doğduğu Kadim Yunanda anıldığı ismiyle *hupokrites* (ayırt -krinein- eden, yargıda bulunan, cevap veren) olarak ancak kendisinin farkındalığında, ayırttığı rolüne bürünebilir, değilse kendini rolünde yitirmiş olur ki o takdirde zaten bir 'failiyet' olarak aktörlük sona erer. Başka bir deyişle, *hupokrites* olarak aktör filini kendi özdeşliğiyle rolünün farklılığı arasında 'çizdiği bir sınır' olarak gerçekleştirir. Burada sınır kavramının çizgiyle kökensel iç içeliğini ve çizginin biçime dönüşmesinin de çizenin çizdiğine biçim değil içerik bakımından dönüşmesi anlamında taklit etmesi olduğunu hatırlarsak, sanat ve tasarımla ilgili son derece ilginç bir zemin birliğine varmış oluruz.

Burada çizme ve rol yapma arasında kurulan analogi bir tesadüf değildir; sanat eylemi sadece sahne sanatlarına has olarak değil bizatihi sanat filinin ontolojik esası bakımından mimetiktir. Bu anlamda tüm sanatlar aslında temelde sahne sanatları özelliği taşırlar çünkü bütün sanat disiplinlerinin, söz konusu mimetik filin kendi içinden doğan seyir yeri olarak kendine has sahneleri vardır. Ne var ki bu durum burada da kalmaz ve dile kadar genişler çünkü dilin de bir dünya tasviri olarak başlı başına bir sahnesi mevcuttur. Örneğin, "Ali topu at" gibi basit bir cümle bile aslında bir dünya kurar ve dilin sadece iletişim değil doğrudan gerçeklikle ilgili son derece hayati bir işlevi gerçekleştirdiğini gösterir. İşte tam burada, alfabenin doğuşu, bu sahnenin inşası için gerekli yapıyı oluşturacağından oldukça önemli bir işlevi üstlenir. Bunun bir nedeni de alfabenin esasen "sözün gözlenmesi" diyebileceğimiz sesin görsel olana çevirisine dayanmasıdır. Alfabe yoluyla insan sesle

3 Eğer bunu daire çizmek olarak anlarsak çizdiğimizizi daire zannederiz, oysa tebeşirle tahtaya çizilen daire değil onun şeklinin maddi sûreti/izidir.

işaret edebilme becerisini harf yoluyla kalıcı kılmış ve böylece bu kalıcılığı kuşaklar arası bir devir teslimle zamanı bir tarih sahnesine çevirecek olan kültürel kimliğe dönüştürmüştür. Elbette ses esaslı “phonogram” değil de şekil esaslı “pictogram” a dayalı olması (Çince, Japonca, Eski Mısırca vb.) ya da olmamasına rağmen (kimi kuzey Amerika Yerli Dillerinde olduğu gibi) alfabeti olmayan diller de mevcuttur ama kalıcılık anlamında alfabe, olmazsa olmaz koşuldur. O halde yine doğrudan soralım: Alfabe nasıl doğmuştur?

### **Biçim ve Ses**

İlk çizilen biçimin ne olduğunu bilmiyoruz ancak soyut işaretlerle doğadaki biçimleri (çoğunlukla hayvan resimleri olmak üzere) esas alan tasvirlerin biçimsel anlamda bürünmüş birer çizgi olduğunu çizginin ise onu çizenin büründüğü bir iççelik ortaya koyduğunu söylemeliyiz. Bu iççelik silsilesinde mağara duvarındaki herhangi bir hayvan resmi aslında onu çizenin çizgi itibarıyla mimetik anlamda o hayvanın biçimine bürünmesiyle sonuçlanır. Ne var ki buradaki ilginç bir nokta çizenin şahıs olmamasıdır çünkü şahıs kendisini etkin olarak çizen değil edilgin olarak izleyen tarafta bulur. Çizme fiili, çizme ve izleme ediminin ayrılmaz birlikteliğinden doğar. Bu nedenledir ki bir başkasının yaptığı bir çizim tıpkı biz çizmiş gibi izlenebilir ve böylece hem içerik hem de biçim olarak aktarılabilir. Bu anlamda çizme fiili her şeyden önce çizilmek sûretiyle bürünülen biçimin hafızada tutulabilmesine ve bu tutuş ve saklayış itibarıyla de hayal gücünün o biçimi zamanın dışına çıkarabilmesine dayanır. Burada zamanın dışına çıkarabilme hafıza yetisi zemininde söz konusu bir edimdir ancak bunu gerçekleştirebilme imkânını hayal gücü ve düşünce yetisine dayalıdır. Düşünce bağlamında mağara duvarına çizilen bir geyik resmi, aslında aynı zamanda, olmuş, olan ve olacak tüm geyiklere içine alacak bir tümel<sup>4</sup> olarak, zamanı aşacak surette seyredilmektedir. Böylece, ölümlü tikel<sup>5</sup> örneğinden soyutlanan tümel geyiğin temsili olan biçim onu çizenin zihninde hayal gücü sayesinde canlandırıldığı hâliyle aynı kalıcı ve ölümsüz konumu kazanmaktadır. Yabanıl kültürlerde sembolik ifadenin doğrudan ontolojik gerçeklikle karıştırılmasının ana nedeni de çizginin kavramın tümel özelliğinin temsili üstlenmiş olmasıdır. Bu nedenle mağara duvarlarında gördüğümüz tasvirleri yaparken bizatihi o tasvirin temsil ettiği şeye bürünen ilk ressamın yetenekleriyle belli ayrıcalık sahibi kimseler anlamında “şamanlar” olması gerektiğini düşünmek yanlış olmaz.

Buradaki “bürünme” ifadesini anlamak önemlidir çünkü alfabenin doğuşuna ilham veren de aslında kalıcı olanı geçici olanda seyretme imkânı sağlayan aynı mimetik fiilin tersyüz edilmesidir: Sözü geçiciliğine karşı yazının görece kalıcılığı. Diğer yandan ses çıkarabilme yeteneğinin çizgi çizmeyle doğru orantılı olarak

4 Ar. “küll”; İng. “universal”.

5 Ar. “cüzz”; İng. “individual”.



ne kadar basit olsa da belli bir işaret sistemi mantığında çoktan kullanıldığını düşünmek gerekir ki zaten insan dışındaki pek çok canlı türünde de iletişim beden diline eşlik eden ses çıkarma üzerinden gerçekleşir. Ayrıca, çizme eylemini yapabilen bir canlı türünün çizgi yoluyla her türlü biçime mimetik anlamda bürünebildiğini kabul ediyorsak, bunu sese özgü imkânlar yoluyla da yapabileceğini söylemek zorundayız. Bunun için gereken, gırtlak, dil ve çenenin kullanılması yoluyla çıkarılabilecek seslerin keşfedilmesidir. Örneğin, bir harfi seslendirirken bir bütün olarak ağzımızın tıpkı elin toprak bir malzeme olan kili olduğundaki gibi, ses tellerinden çıkan sesi, ağzın içinde, dil ve çene yoluyla âdeta yağurduğunu görürüz. Ne var ki yine de bu durum elbette tek başına alfabe için yeterli koşulu oluşturmaz. O hâlde alfabenin kökeni nedir?

### Alfabe

Alfabeler incelendiğinde “kavram esaslı (*ideogram*)”, “ses esaslı (*phonogram*)”, “hece esaslı (*logogram*)” veya “tasvir esaslı (*pictogram*)” olduğu görülür, ancak bir şekilde bilinen en kadim ve hâlâ yaşayan kimi alfabelerde (Eski Mısırca, Çince, Japonca vs.) bunlar daha çok karışım halinde mevcuttur. Bizim burada anlamak istediğimiz ise alfabenin kavram, ses, hece ya da nesne esaslı olup olmadığına bakılmaksızın bizatihi türeme nedenidir. Bu açıdan bakıldığında alfabe her şeyden önce “nesne tasvirine dayalı (*pictogram*)” olmak zorunda gibi görünebilir, çünkü zaten resmetme yetisi bir nesneye işaret edebilme imkânını kendiliğinden barındırır. Ne var ki mağara duvarlarında sadece hayvan tasvirleri değil doğrudan dış dünyadan bağımsız sayı ve geometri esaslı olduğu düşünülen soyut işaretler de bulunmuştur. Bu nedenle “kavram esaslı yazı (*ideogram*)” da aynı şekilde geçerli olmak zorundadır. Diğer yandan alfabenin esasen sesin dışsal bir iz olan harf itibarıyla dışsal bakımdan hıfzedilmesi esasına dayandığını unutmamak gerekir. İster kavram isterse de nesne tasvirine dayalı olsun, alfabe, özünde, seslerin görselleştirilme yoluyla üzerinde uzlaşmış sistematik işaretlere dönüştürülmesidir. Burada işaret etme aynı zamanda biçimsel anlamda ideogram ya da piktogram olarak temsil edenin yukarıda belirtilen anlamda tümel özellik göstermesiyle örtüştüğünde, bir alfabe için gerekli işaret sistemi mantığının çıkış noktasına ulaşılmış olur. Buna göre dış dünyada bulunan öbekleri (cins ve türler olarak ayırtılmaksızın) kabaca da olsa bir araya toplayacak bir küme sistemi, çokluğu birlik altında matris özelliği gösterebilecek şekilde kurabilirse o takdirde doğrudan bunun temsiline bakarak dış dünyayı daha yetkin ve pratik bir biçimde taklit etmesi de mümkün olacaktır. Burada “proto” alfabelerin şeklen doğrudan fiziksel bir nesnenin biçiminden türetilmiş olduğu hatırlandığında, asıl alfabeği oluşturacak olan içsel ilkenin nereden geldiği daha kolay görülür: Ağızdan çıkan seslerin tasnifi. İşte bu tasnif esasında farkına varılan “sessiz” harfler modern alfabenin asıl kökenini oluştururlar.

Bu durumu anlamak için yapılması gereken aslında basitçe ağızdan bir sessiz harf sesi çıkarmaya çalışmaktır. Buna göre, aslında bir sessiz harfi ancak sesli bir harf-

le seslendirmek mümkündür. Dolayısıyla da gırtlak, çene ve dil yoluyla çıkardığımız çeşitli sessiz harfler kendi içlerinde seslendirilmeleri imkânsız olduğu için bu ismi almışlardır. Buna karşın sayıları sınırlı olan ve birbirine çok yakın ses veren sesli harflerle (a, e, i, oö, uü) de sözlü ifadede gereken vurgu çeşitlemesine gidilmesi mümkün değildir. Bu nedenle bütün kadim alfabeler “sessiz harf (*consonant*)” alfabelerdir ve “sesli harf (*vowel*)” bu alfabelere dâhil değildir, çünkü sessiz harfin türüne uygun biçimde seslendirilmesi zaten ezberlenmesi gereken dil içinde doğallıkla gelişen kolay bir öğrenmedir ve ayrı bir eleman olarak alfabede temsili gereksizdir. Dolayısıyla alfabe bu çeşitliliğe sahip sessiz harflerin tespit edilerek, nesne tasviri ve kavram esaslı biçimler üzerinden oluşturulan bir işaret sistemi içinde temsil edilmesine imkân sağlayacak biçimde geliştirilmiştir. Bunun çok önemli bir örneğini, “proto- sinaitik” olarak tanımlanan ve Eski Yunanların de hem alfabe hem de aslında inanç sistemlerini aldıkları ve kırmızı/mor anlamında deri renklerine binaen Fenikeliler lakabını taktığı Kenanlılar’a (*Canaanites*) borçluyuz. Bu, MÖ 1600 yıllarına kadar giden, bilinen ilk saf fonetik (tümüyle ses esasına dayalı) alfabe, piktogram, ideogram ve logogram karışımından oluşan ve ezberlenmesi ve öğrenmesi uzun süren karmaşık sistemlere kıyasla ortalama 30 harfle son derece pratik bir biçimde her şeyin seslendirilip yazılabileceği modern alfabe sisteminin temelini atmıştır. 1916’da İngiliz Mısırbilimci Sir Alan Gardiner biblo bir sfenks heykelinin kenarında o dönem Mısır’da çalışmakta olan Kenanlı işçilerce yazılan bir yazıda her bir harfin birer fiziksel nesne karşılığı resim (ev, göz, öküz çobanı, çarpı vs.) olduğunu ancak betimlenmiş bir sözcüğü değil tek bir sesi temsili ettiğini tespit etmiştir. Böylece yazıyı doğru bir biçimde okuyarak, daha sonra proto-sinaitik olarak adlandırılacak olan, şimdiye kadar bilinen ilk alfabeyi keşfetmiştir (Naveh, 2005: 23).

Bu noktada alfabeyle söz konusu olan iki düzlemi belirlemek gerekiyor. İlki sessiz harflerin seslendirilme yoluyla ortaya çıkışı ve sınıflandırılması, ikincisiyse bunların her birinin belli bir biçime tâbi dışsal izle temsil edilmesidir. Birinci düzlem, sessiz harfin bir sesli harf vasıtasıyla işitilebilir hale gelmesidir ve ağız anatomisi içinde çene hareketi ve dilin çeşitli şekiller olarak oluşturduğu seslendirme imkânlarına dayanır. İkinci düzlem ise işitilir bir hâle erişen sessiz harfin dışsal bir iz vasıtasıyla temsili sayesinde öğrenmeyi ve hatırlamayı kolaylaştırmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, alfabedeki sesli harf seslendirdiği sessiz harfte içkin ancak örtük özellik gösterir. Bu içkin ancak örtük olma özelliği itibarıyla hem sessiz harfin seslendirilmesi hem de daha sonra bu seslendirilmiş sessiz harfin gramatolojik izi olan görünür harfe bağlanması tümüyle sembolik bir özellik gösterir.

Sembol, yukarıdaki verdiğimiz örnekten hareketle barış gibi bir kavramı beyaz bir güvercinde seyretme imkânı sağladığında buna kavramın algıda seyredilmesi olarak ifade etmiştik. Oysa burada söz konusu olan kavram değil ses ve sesin harfe bağlanması; o halde neden aradaki temsil ilişkisini yine aynı şekilde sembolik olarak nitelendiriyoruz? Bunun nedeni zihinde hayal gücü dışında birbirine ka-

rışması mümkün olmayanları bir araya getirerek birini diğerinden temsil yoluyla seyredilme imkânı veren başka bir yetinin mevcut olmamasıdır. Ne kavramla algı karışır ne de sesle görüntü ama sembol sayesinde hem kavram hem de ses farklı amaçlar için temsil yoluyla görselleşir. Eğer kavram ve ses arasında herhangi bir ortak nokta var mıdır diye sorulursa bunun her ikisinin de gözle görülmemesi olduğu söylenebilir. Kavram da ses de göze görünmez ama sembol sayesinde kavramı da sesi de seyrediriz çünkü hayal gücü yetimiz, sembolize etme fiili sayesinde bize ister kavram ister ses olsun göze görünmeyi gösterebilme özelliğine sahiptir. Burada kavramın algıda sembolize edilmesi elbette aslidir ve diğer tüm sembolik ifadelerin temelini teşkil eder. Bu nedenle sesin harfte temsilinin de esin kaynağıdır. Diğer yandan, kavramın algıda temsili olarak sembol, yaratıcı anlamda ontolojik/ mimetik bir işlev üstlenirken, sesin harfte temsili olarak daha çok kolay öğrenme ve hatırlamaya yönelik pratik bir işlev görür.

O halde alfabenin doğuşu doğrudan doğada bulunmayan “sınır (*peras*)” kavramının algıda temsili olarak bizatihi sembolik olan çizginin yine bu özelliğinin sesin harfte temsili bağlamında kullanımı olarak ortaya çıkar. Bu kullanım aynı zamanda dilsel ifadede sözün doğuşuna da ışık tutar. Ses nasıl temsil edildiği harfe nazaran görünmezse, söz de seslendirildiği sese nazaran duyulmazdır. Duyulmaması itibarıyla sözün içinden doğduğu mahâl sükûnettir ve tefekkür anlamında düşüncenin de asli zeminidir.<sup>6</sup>

### Kaynakça

- Cassirer, Ernst (1965). *Philosophy of Symbolic Forms*, trans. by Ralph Manheim, Yale University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962-81). *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1999). *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E. & M. Schofield (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, Henry George & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press.
- Naveh, Joseph (2005). *Early History of Alphabet*, Warda Books.
- Plato (1900/1907). *Platonis Opera*, 5 vols., Ed. John Burnet, Oxford: Clarendon Press.
- Plato (1997). *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.
- Ramazanoğlu, Muzaffer (1998). *Gılgamış Destanı*, çev. ve yay. haz. Muzaffer Ramazanoğlu, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.

6 Bu makale, daha önce *Grafik Tasarım Dergisi*, 57, Ocak-Şubat 2014'te aynı başlıkla yayımlanan çalışmanın gözden geçirilmiş ve yeniden yapılandırılmış hâlidir.



## Kültürel Çeşitlilik ve *Felsefî Eleştiri*

Ümit ÖZTÜRK\*

Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU\*\*

Makale Geliş / Recieved: 08.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 10.11.2018

### Öz

*Felsefe, başlangıcından beri, insan varlığının sadece imkânlarını veya zenginliğini değil fakat daha ziyade içinde yer aldığı imkânsızlıklarla dolu yaşam sahnesini ve bu sahnenin yoksunluk şartlarını daha iyi bir dünya adına eleştirerek sorgulayan bir araştırma alanı olmuştur. Bununla birlikte günümüzün temel bir fenomeni olarak küreselleşme, küresel kültür ve bağlantılı bir şekilde kültürel çeşitlilik söylemleri başlığı altında, istesek de istemesek de hem bir öznesi hem de bir nesnesi hâline geldiğimiz modern dünyada, felsefenin son derece önemli bir yönünün, çağın eleştirisi işlevinin, giderek gözlerden kaybolmaya başladığını saptamak mümkündür. Bu çalışmada, kültür kavramı hakkında kısa bir analiz sunarak gerçekte öyle olmasa da küresel süreçlerin bir getirisi neticesinde tek bir anlama gelecek şekilde anlaşılan ve farklılıkların silindiği bir anlatı olarak takdim edilen kültürel çeşitlilik konusunu ele almaktayız. Amacımız, Platon felsefesinin klasik değil, fakat moda da sayılamayacak bir “tema”sını, Sokratik eleştiri yöntemini mevcut problemler ağına eklemeyi deneyerek günümüz dünyasında felsefenin yerine getirebileceği eleştiri işlevini yeniden düşünmeyi önermektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Global Dünya, Kültür ve Eleştiri, Platon, Sokratik İdeal.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. u.rzg.ozturk@gmail.com.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sedazsy@yahoo.com.tr.

**Künye:** ÖZTÜRK, Ümit & ÖZSOY SOMUNCUOĞLU, Seda. (2018). Kültürel Çeşitlilik ve Kültürel Çeşitlilik ve Felsefî Eleştiri. *Dört Öge*, 14, 31-43. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## Cultural Diversity and Philosophical Criticism

### Abstract

*From the beginning, philosophy has been a research area questioning not only the possibilities and richness of human existence but also the impossibilities of a life stage in which human existence get involved and deprived situation of this stage by examining in the name of a better world. However, under the titles of globalization as a basic phenomenon of nowadays, global culture and correlatively a discourse of cultural diversity, it is possible to determine that the function of a criticism of age, highly important aspect of philosophy, has begun to disappear in modern world where we have unwillingly become both subject and object of it. In this study, we deal with the topic of cultural diversity that is introduced as a narrative discrepancy and understood as one meaning as a result of the global process by analysing the concept of culture. In this manner, aim of the study is to commit to reconsider the ancient function of philosophy by trying to articulate a Platonic theme to the present problems.*

**Keywords:** Global World, Culture and Criticism, Plato, Socratic Ideal.

### 1. Giriş

“Kültür” kavramı kök anlamı itibarıyla bir tarlaya tohum ekilmesi, tohumun tarlarda işlenmesi ve gerekli koşullar yerine geldikten sonra da tohumun tarladan alınması sürecine işaret eder. Buna koşut olarak düşünülürse “kültürel çeşitlilik”, bir tarlaya sadece tek değil, farklı türlerde tohumun atılıp yüklenmesi demektir. Bilindiği üzere tarlaya yüklenen tohumun kendi kıvrımını açabilmesi yani ürün verebilmesi, sadece tohuma değil, tohumun mekânı olarak düşünülebilecek tarlaya da aittir. Diğer bir ifadeyle tarla kendisine bırakılanı kuşatıp beslemezse tohum ölü kalacak ve gerekli doğumu gerçekleştiremeyecektir. Yine koşutluk içerisinde tarlaya farklı türlerde tohumların bırakılması, doğrudan doğruya bir çeşitlilik getirmeyecek ancak tarlanın şartları açısından mümkün bir çeşitlilik ortaya çıkabilecektir. Fakat modernite ve ilgili süreçlerin getirisi olarak günümüz dünyası, Ortega y Gasset’in deyişiyle “insan olma”nın, “insan olmama tehlikesine açık olmak” demek olduğunun unutulduğu ve bu minvalde de artık *kendine dalma*’nın gereksizleştiği (Gasset, 2017: 37-40) *yekpare* bir *ayrısızlaşma* sahnesini andırır. Sahnenin dışındakilerin de içindekiler kadar tekdüzeleştiği ve kaçınılmazcasına küresel bir vasıf içinde isminin silindiği bu dünya, adeta “anonim güçler”den, geniş ve sahipsiz topraklarda işleyerek “tek tek kişilerin tasarısı ve eylem kapasitelerinin menzili dışına uzanan güçlerden” (Bauman, 2017: 76) müteşekkil gösteriye dayalı bir oyun alanından ibarettir. Aslen sahici farklılığı yok etme, erişemediğini ele geçirme fakat aynı zamanda da kendisini herhangi bir biçimde gösterebilmek/var edebilmek için farklılık kurgularını onaylama biçimi olarak mümkün her düzlemde kendinden farklı olanı tasfiye etme eğilimindeki (Williamson, 1998: 137) mezkûr sahne, sı-

nırların ortadan kalktığı şiarıyla belirginlik kazanan ve kendisine içkin olan homojenleşme yaklaşımını kültürel çeşitliliğe yöneltmiş ve nihâyetinde savlarının tam da aksi yönde, bunları devre dışı bırakmaya ayarlanmış bir *deus ex machina* hikâyesine çevrilmiştir. Durum böyle olunca kadim mânâsı bakımından dâima bir eleştiriyile yani tamamlanmışlığın değil, tamamlanmamışlığın saptanması cihetine yönelerek “eros”un eleştiri okuyula işleyen felsefe, kendi kıvrımlarına kapanarak *teknik* bir *kültürel işlem* sorununa dönüşmüştür. Oysa felsefe, başlangıcından beri, insan varlığının sadece imkânlarını veya zenginliğini değil fakat daha ziyade içinde yer aldığı imkânsızlıklarla dolu yaşam sahnesini ve bu sahnenin yoksunluk şartlarını daha iyi bir dünya adına eleştirerek sorgulayan bir araştırma alanı olagelmıştır. Bununla birlikte günümüzün temel bir fenomeni olarak yukarıda kısaca bahsedilen küreselleşme, küresel kültür ve bağlantılı bir şekilde kültürel çeşitlilik söylemleri başlığı altında, istesek de istemesek de hem bir öznesi hem de bir nesnesi hâline geldiğimiz modern dünyada, felsefenin son derece önemli bir yönünün, çağın eleştirisi işlevinin, giderek gözlerden kaybolmaya başladığını saptamak mümkündür. Bu çalışmada, kültür kavramı hakkında kısa bir analiz sunarak gerçekte *fikren* öyle olmasa da küresel süreçlerin bir getirisi neticesinde tek bir anlama gelecek şekilde idrâk edilen ve farklılıkların silindiği bir anlatı olarak takdim edilen “kültürel çeşitlilik” konusunu, çeşitlilik ile “birlikte yaşama” problemi ekseninde ele almaktayız. Amacımız, Platon felsefesinin klasik değil, fakat moda da sayılamayacak bir “tema”sını, Sokratik eleştiri yöntemini mevcut problemler ağına eklemeyi deneyerek günümüz dünyasında felsefenin yerine getirebileceği eleştiri işlevini yeniden düşünmeyi önermektir. Açılırsa Cicero’dan beri, beşerî düzlemde ‘düşünme kuvveti’nin işlenmesi (*cultura animi*) anlamında kullanılan “kültür”<sup>1</sup> ve bağlı olarak “kültürel çeşitlilik” ifadelerindeki temel unsur, düşünme kuvvetine bırakılan fikirler (yani tohumlar) kadar fikirlerin mahalli olan melekeden de (yani tarlanın) barındırdığı imkânlardır. Şu hâlde günümüzün temel meselelerinden biri olan ‘*kültürel çeşitlilik içinde birlikte ancak farklılıklara alan açacak şekilde yaşama imkânı*’ndan felsefenin eleştiri cihetini dikkate alarak bahsetmek, düşünme kuvvetinin edindiği fikirlerin, birbirleriyle uyum veya âhenk içerisinde yaşayabilmesi meselesine bir çözüm üretebilmek ile mümkün görünmektedir. Ancak burada vurgulanması gereken husus, felsefenin eleştirel görevinin ihmâl edilmesinin, düşünme kuvvetinin, küresel bir dünyada zımnî olmayı da aşarak kendiliğinden bir işlevi çerçevesinde ve sözde bir âhenk uğruna farklı fikirleri kapatma veya gidermeye doğru evrilmesine neden olduğudur. Dolayısıyla farklı fikirlerin (mümkün) aynılığını ve farklılığını kucaklayacak bir şekilde düşünme kuvvetinin çalıştırılması, kültürel çeşitlilik mahallinin *sine qua non* bir unsuru olarak çeşitlilik ekseninde birlikte yaşamaktan, şu veya bu ‘dünya-görüşü’nün (*Weltanschauung*) değil, ilgili tüm ‘görü’lerin muhafaza edilerek birlikteliğinin kurulması ve bu birlikteliğin sürdürülmesi problemini anlamlandırabilmekten geçmektedir.

1 Terimin etimolojik kökeni ve kavramsal gelişimi için bkz., Williams, 2007: 105-112.

Şimdi kısaca serimlenen bu meseleye bir giriş yapmadan ve böylece bir çıkış kapısına doğru yönelmeden önce, çözümlemede eksik kalan üçüncü bir unsurun daha devreye girmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere tohum ne kadar farklı türde olursa olsun tarla da ne derece bir güç barındırırsa barındırsın hem tohuma hem de tarlaya bakarak bunların imkân dâhilindeki birlikteliğini kavrayan çiftçi olmazsa tohum ve tarla bir araya gelse de ürün ortaya çıkamaz. Çiftçi, hangi tarlaya ne tür tohumun veya tohumların ekilebileceğini bilmeli, dahası ürün hâline gelme aşamasındaki tohumu, uygun zamanı kollayarak tarladan kaldırmalıdır. Bu son işlem olmazsa tohum ve tarla ne kadar verimli olursa olsun çürüme tohumu, kısırlık da tarlayı farklı türlerde birer ölüm olarak bekler. Demek ki tarlaya ekilen tohum nihaî olarak tarladan ayrılmalı; beşerî düzleme dönülürse de fikirler eninde sonunda düşünme kuvvetinin dışına çıkmalıdır.<sup>2</sup> Tohumun gâyesi de bu manada esas olarak tarlada gerekli bir süre ikamet ederek tarlayı terk etmektir: Tohum, çiftçi marifetiyle kendisini bir dönüşüme uğratmak için tarlayı kullanır. Fikir, düşünme kuvvetine demir atmak yerine bu kuvvetin işleme gücünden yararlanarak kuvvetten ayrılır. Böylece tarlanın ve düşünme kuvvetinin asıl fonksiyonu, “kültür” ve “çeşitlilik” bağlamında, kendini doldurmak değil, kendi içine alınan ve atılan kendi dışına çıkarmaktır. Şu durumda çiftçi nasıl anlamlandırılabilir? Düşünme kuvvetinin ‘çift süren’inden nasıl bahsedilebilir? Kültürel çeşitlilik düzleminde yer alan ve felsefî eleştiriye şart koşan mümkün bir dünyanın fikri olarak birlikte yaşama, çiftçi kavramsallaştırması üzerinden nasıl idrâk edilebilir?

## 2. ‘İhtiyaç’ ve ‘İstikâmet’ Arasında

Felsefe tarihine bakıldığında Platon’un *Symposion* adlı diyalogu, yukarıda anılan bağlantılardaki ‘çiftçi’yi (ve dolayısıyla da “kültür” ve ilgili kavramları) anlamak için verimli bir hareket noktası sunmaktadır. Agathon’un ilk tragedyası ile ödül kazandığı zaman düzenlenen bir mecliste “aşk (*eros*)” hakkında konuşulanların nakledildiği bu diyalogda, Sokrates’ten önce konuşan herkes “aşk”ın bir “ilâh (*theos*)” olduğunu söylemiştir. Oysa sıra kendisine geldiğinde Sokrates, Diotima adlı “bilge (*sophos*)” bir kadından öğrendiği üzere “aşk”ın bir ilâh olmadığını, ‘ölümlü’lük ve ‘ölümsüz’lük arasında gezinen bir “daimon” olduğunu belirtir (*Symposion*, 201d – 202e).<sup>3</sup> Hikâyeye (*muthos*) göre, güzellik ilâhesi Aphrodite’nin doğduğu sıralarda verilen bir şölende, (“istikâmet” mefhumunun kendisinde kişiselleştirildiği ilâh olan) Poros sarhoş olmuş ve ilâhların başı Zeus’un bahçesinde

2 Düşünme kuvvetinde yetişen fikirlerin dışsallaştırmadığı bir durumun en güzel örneğini Jean-Paul Sartre’in *Bulanti* adlı eserindeki “Autodidacte” karakterinde bulmaktayız. “Autodidacte”, düşünme kuvvetini *ansiklopedi okuyarak* doldurmakta ancak romanın temel meselelerinden birinin işaret ettiği gibi bu karakter, *seçim* yapma/yapabilme imkânını fiil hâline döndürememektedir (Bkz., Sartre, 1981).

3 Platon’un eserlerine gönderme yapılırken Stephanus numaralandırma sistemi kullanılmıştır. Eserlerden alıntı yapılırken genelde Türkçe çevirilere uyulmuş; bununla birlikte kimi yerlerde terminolojik gerekçelerle kısmî değişiklikler yapılmıştır.



kendinden geçerek sızıp kalmıştır. Şölene aslen davet edilmeyen ama dilenmek için orada bulunan (“ihtiyaç” mefhumunun kendisinde kişiselleştirildiği ilâhe olan) Penia ise Poros’tan faydalanmayı düşünerek onun yanına uzanmış ve bu birliktelikten “aşk”a (*eros*) gebe kalmıştır. Bu nedenle Aphrodite’nin doğduğu vakitlerde ana rahmine düştüğü için “aşk” her daim “güzel(lik)”in (*kalos*) takipçisi olmuştur. Ancak “aşk”, yeşerdiği mekân (Penia, yani “ihtiyaç”) itibarıyla hiçbir zaman güzel(liğ) i aslen elde edememiş, yeşermesine imkân tanıyan tohum (Poros, yani “istikâmet”) itibarıyla da sevdasından bir türlü vazgeçmemiştir (*Symposion*, 203b – 203e). Sokrates şöyle nakleder:

Ne bir ölümsüz olarak doğmuştur ne de bir ölümlü; ama ne zaman bolluk bereket görse aynı gün bir bakarsın yaşar ve gelişip serpilir, bir bakarsın ölürl gider. Sonra babasının doğası sayesinde yeniden hayata döner, ama elde ettiği şey boyuna kayıp gider elinden. Sonuçta Aşk hiçbir zaman yoksulluğa düşmez ya da varlık içinde yüzmez (*Symposion*, 203e).

Anlaşılabacağı üzere *Symposion* diyalogu, okuyanlarına,<sup>4</sup> “aşk” vasıtasıyla insanın tarihini anlatmaktadır. Ontolojik açıdan bakıldığında “aşk” üzerinden geliştirilen bu çözümlenme, insanın bir yanıyla ‘varlık’ta durduğunu ancak bir yanıyla da sürekli bir biçimde ‘yokluk’u kucakladığını göstermektedir. Bu nedenle insan, ne aslen ‘varlık’ta ne de aslen ‘yokluk’ta, var-yok ‘arası *ortak* bir mahalde bulunup hem ‘varlık’tan hem de ‘yokluk’tan pay almaktadır. Sokrates’e “aşk” hakkındaki sırlardan bahseden bilge kadın Diotima, “bu mitosta insanı doğasında taşıdığı özellikler açısından ifade ederken vurguyu öncelikle ‘yoksunluk’tan yana koyar:”

(...) söylencedeki kişileştirilmiş *eros* öncelikle “yoksundur” ve ancak bu durumunun farkına varır ise babasından gelen bereket ve bolluk içeren maharet ve özelliklerini bu yoksunluğu giderebilmek için ortaya çıkarması mümkün olmaktadır. Bu bakımdan *eros*, insana hem ait olduğu yoksunluk ve özlem hem de düşkün olduğu güzellik açısından doğasının en önemli özelliğini kazandırır. Dahası *eros* hem yoksunluk ve özlem olarak dert, hem de aynı zamanda iyi (*agathon*) ve güzele (*kalos*) yönelerek bu derdin çaresi olması anlamında dermandır. Burada, *eros*’un insanı, sahip olduğu birbirine karşıt her iki özellik bağlamında nasıl uyumlu kıldığını görmek önemlidir. *Eros* insana ne doğrudan güzel olanı (*kalon*) ve iyi olanı (*agathon*) verir, ne de onu tümüyle yoksunluktan ve özlem duymadan kurtarır. Sağladığı yalnızca, insanı çaresizliğinin (*penia* sözcüğünün anlamında yatan) yegâne çaresine (*poros* sözcüğünün sahip olduğu) yönlendirmek sûretiyle, onun doğasında çatışma halindeki her iki unsuru uyum içinde bütünleştirebilmesi imkândır. Bunun da ancak *eros*’un güzele (*kalos*) ve iyiye (*agathon*) yönelmesi ile mümkün olduğu açıktır (Haşlakoğlu, 2016: 36).

4 Bu noktada “okumak” kelimesinin, günümüzde neredeyse unutulmuş olsa da “çağırarak” ve “davet etmek” anlamlarına geldiğini hatırlamak gerekmektedir. Bu nedenle sonradan da netleşeceği üzere ancak davete kulak kesilenler *okuyabilir*.

“Aşk”a bağlı ve aslı özelliği “yoksunluk” olan yani ihtiyaç ve istikâmet arasında gidip gelen insanlığın vasıfları, tam olarak ne *varlık* ne de *hiçlik* üzerinden anlaşılabilir. Platon’un *Sophistes* (2000) adlı diyalogundaki kavram düzeneğine yaklaşılarak söylenirse ‘yoksunluk’un mevcudiyet tarzı, ‘aslen olma’ ve ‘aslen olmama’nın berisinde an be an ‘olup-olmama’dır. Çünkü ‘yoksunluk’, zaman ile olan râbitası gereği, mâzide, istikbâlde ve hâlde mümkün bir sahipliği veya sahihsizliği birleştirerek yüklenip taşır.

Yoksunluğa dair bu irdelemelerden sonra çiftçiye dönülüp yeniden sorulursa çiftçi ne yapmaktadır? Tarla ve tohum birlikteliğini kuşatması, tarla ve tohumu hem birleştirip hem de birbirinden ayırması nedeniyle çiftçi, görülmektedir ki yöneldiği alanı aslen yoksunlukta tutmakta ve muhâfaza etmektedir. Bu durumda çiftçi, Hegel’in *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*) adlı eserinde “Aufhebung” mefhumunu açarken beyan ettiği üzere işinin yöneldiği bileşenleri “ortadan kaldırmak”ta (*aufheben*); diğer bir deyişle yönelineni ‘muhâfaza etmekte (*aufbewahren*), ‘saklamak’ta (*erhalten*) ama aynı zamanda ‘durdurmak’ta (*aufhören lassen*), ‘bitirmekte ve ‘bir sona taşımaktadır (*ein Ende machen*).<sup>5</sup>

“Ortadan kaldırmak” eylemi (...) hem silmek, yok etmek, değillemek, yadsımak, hem saklamak, korumak, muhâfaza etmek, el altında tutmak (kışın yazlıkları sandığa *kaldırmak*), hem de yükseltmek, yüceltmek, daha yüksek bir düzleme çıkarmak (aşmak) anlamlarını içerir (Ege, 2005: 122).

Hareket ve sükûneti aynı anda çevirmesi dolayısıyla beşerî düzlemde, düşünme kuvvetinin çiftçisi de aynı şekilde bir yandan tek bir düşünenin, bir yandan da düşünenlerin fikirlerini, fiil hâlinde ama yoksunluk’a döndürerek bir arada ve ortaklık içerisinde tutmaya vesile olacak şekilde iş görmelidir. Söylemeye bile gerek yok ki yoksunluk’a çağırın olarak çiftçi, ‘eser’in nesneleşmesi, meta olması veya donması ile değil, ‘eser’e iştirak edenlerin sürekli *seyir* hâlinde olması ile an be an boğuşmak durumundadır. Bu durumda “çiftçi” denilen ama kuvvet sarf ediş yönüyle “âdemoğlu”nu da aşan böyle bir şahıs fikri üzerinden kültürel çeşitlilik ve mümkün bir çeşitlilik içerisinde birlikte yaşama meselesi nasıl derinleştirilebilir?

### 3. ‘Sınanma’ya Çağrı

Platon diyaloglarına bakıldığında, ele alınan temel bir konunun işlendiği yer olarak konuşmacıların içinde bulunduğu bir sahneyle ve bu sahnede gerçekleşen belirli bir atmosferle karşılaşılmaktadır. Bilindiği üzere bu diyalogların geçtiği sahneye bütün anlamını kazandıran, bir mesele açıldığında ilgili meseleyi sürekli değişik veçheleri üzerinden sınayan ve sahnenin bütünü adeta içeriden ve dışa-

5 Hegel’in bu eserine göndermeler ve ilgili değiniler için “Ege, 2005: 116-125”ten yararlanılmıştır.

rıdan kuşatan “bilge (*sophos*)” bir karakterdir. Çoğunlukla Platon metinlerindeki bu karakter “Sokrates”<sup>6</sup> ile temsil edilir.

Delphoi Tapınağı kâhini, Sokrates’in insanların en bilgisi olduğunu söylemiştir. “Bu bilgiyi alan Sokrates önce şüpheye düşer, çünkü hiçbir şey bilmediğini” sanmaktadır, oysa “Tanrı yalan söylemeyeceği için, kâhinin sözlerinin doğruluğundan kuşkuya kapılmamak durumundadır. Böylece söz konusu kehanetin çözülmesi gereken bir bilmece olduğunu düşünerek” adı bilgeye çıkmış herkesi ‘sınama’dan (Türkçedeki bir diğer deyişle ‘yoklama’dan) geçirir. Politikacıları, ozanları, zanaatkârları, bilgelikle ilgisi olup olabilecek herkesi sorguya çeker. Bu sorgulamalar ona, hemen herkesin bir şey bildiğini sandığını, ama gerçekte bildiklerini haklılaştıramadıklarını gösterir (Dorion, 2005: 41-43). Felsefi olarak bakıldığında, Sokrates’in yönettiği bu eleştirel süreç, aslında bilgi sahibi olma yoluna girebilmenin, bir diğer ifadeyle “belirli türden bir bilgiye -bir şeyin ne olduğunun bilgisine-götüren” bir araştırma yolunun baş koşuludur (Kuçuradi, 2006: 260). Ana hatlarıyla verildiğinde ve bir bütün olarak değerlendirildiğinde, özel bir araştırma ve yönlendirme metodu olarak gelişen Sokratik ‘sınama’nın iki boyutu bulunmaktadır. Bu irdeleme tarzı ilk vechesi bakımından belirli bir konuda bilgi sahibi olduğunu zanneden birine, ustaca sorgulamalarla aslında bilgisiz olduğunu veya yanlış bildiğini göstermeye hizmet eder. Bilgi sahibi olduğunu sanan bir kişinin savlarının eleştirel bir sınamaya tabi tutulması anlamına gelen bu yol, bilgisizliğin farkına varılmasını sağlayan çeşitli tekniklerden oluşur. Bu açıdan Sokrates’in, belirli bir konuda tartışılırken genelde, “kendisine ait hiçbir bilgi aktarmayıp sadece sorduğu sorularla muhatabının başlangıçta öne sürmüş olduğu” tanım, hipotez veya görüşleri, “ihtiva ettiği birtakım tutarsızlıkları, çelişkileri gözler önüne sermek suretiyle çürüttüğü” kabul edilir (Cevizci, 2006: 96). Bu çürütme girişimi, *aporia* denilen çıkmazı oluşturur. Versenyi’nin de vurguladığı üzere Sokrates için herhangi bir insanı “bilgiye ulaşmaya yönelik kendi araştırmasına başlatmanın yolu, ona bir dizi sanı ve bu sanılarla birlikte gelen bir güven duygusu kazandırmak değil ancak bunun tam karşıtıdır: Onun bilgisizliğinin ayırında olmasını sağlamak.” (Versenyi, 1995: 156). Konuyla ilgili son derece tipik bir metin olan *Menon*’da, diyalogun da

6 Tarihsel bir kişi olarak Sokrates hakkındaki bilgimiz ana hatlarıyla Aristophanes, Ksenophanes ve Platon metinlerine dayanır. Devletine bağlı bir oyun yazarı olan Aristophanes, Sokrates’i zaman zaman doğa konularıyla da ilgilenen ve öğrencilerinden para alan bir sofist olarak tasvir eder. Bu Sokrates, günümüzde neredeyse unutulmuştur ve Ksenophanes ile Platon’daki Sokrates figürlerinden temel birtakım farklılıklar gösterir. Ancak bu son ikisindeki Sokrates de çoğu zaman aynı özelliklere sahip değildir. Örneğin ilkindeki Sokrates ahlâkla ilgili bir konuda hiçbir zaman “bilgisizlik ilanı”nda bulunmazken ikincisindeki Sokrates, genelde en önemli konularda bilgisizliğini ilan etmekten çekinmez; ilkinde Sokrates ironiye pek başvurmazken ikincisinde, neredeyse ironi ile özdeşleşir; Platon’da tanrısal bir misyon dolayımında felsefeye gönül veren Sokrates, Ksenophanes’de böyle bir misyon yüklenmez (Dorion, 2005: 93-96). Ancak bu çalışmada “Sokrates” ile örneklenen karakter, tarihi bir şahıs olarak “Sokrates” değil; Platon diyaloglarının sahnesinde bir “karakter” olarak karşımıza çıkan “Sokrates”tir. Bu notun ayrıntıları ve çalışmamız açısından önemi aşağıda kısmen ele alınacaktır.

ismini kendisinden aldığı Menon, “Sokratik ironi” denilen bu ilk sınama yolunun sonucunu şu sözlerle açığa vurur:

Bilmem beni nasıl bir sihirle büyüledin ki ben de çıkmazlara saplandım (...). [S]en görünüşünle, her şeyinle, şu uyuşturucu yassı balıklara benziyorsun. Bu balık kendisine yaklaşanı ve dokunanı hemen uyuşturur. Sen de bana böyle tesir ettin, beni uyuşturdun. Gerçekten bedenim de ruhum da o kadar uyuştu ki, sana cevap veremiyorum (*Menon*, 80 a-b).

*Menon* diyalogunun devamında görüldüğü üzere bilge veya hikmet sahibi bir karakter olarak Sokrates’in işi, kimi zaman muhatabının bilmeye hazır olmadığını göstermekle sınırlıdır. İroniye tutulanlar, bizzat bir (akıl) tutulma(sı) yaşayarak kendi sınırlarının (kabul etseler de etmeseler de) farkına varmaktadır.<sup>7</sup> Ancak *Theiatetos* gibi kimi diyaloglardan anlaşılacağı gibi de Sokrates, bilme / öğrenme yoluna tutulmakla kalmayan ama devam etmek isteyen kişiyi, bu kez farklı bir şekilde yönlendirmektedir. Bu diyalogda Sokrates, kendi işini şu sözlerle tanımlar:

Bendeki ustalığın (*tekhne*) en üstün yanı, delikanlının zihninde yeşeren ürünün vehme dayalı bir temsil mi (*eidolon*) yoksa boş bir düşünce mi yoksa katışıksız ve hakiki (*alethes*) bir fikir mi olduğunu kesin olarak araştırma ve meydana çıkarma kuvvetinde (*dunamis*) bulunur (*Theiatetos*, 150 b-c).

Sokrates’in “ironi”sini tamamlayan bu devam yolu, “doğurtma (*maieutike*)” olarak kavramsallaştırılır: “Benimle temas edenler, ilk önce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü sohbetimizin devamı sırasında, kendileriyle başkalarının da tanık olduğu gibi, şaşırılacak ilerlemeler gösterirler. Bununla beraber benden, hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceleri yalnızca kendilerinde bulurlar (...).” Metinde özellikle vurgulandığı gibi araştırmanın devamını yürütebilecek olanlar, yalnızca “gebe olanlar” ve “doğum sancısı” çekenlerdir. Böylece üzerinde hassasiyetle durulması gereken mesele, *sınama* sürecini yöneten olarak bilgeliği haiz kişinin yalnızca *aracı* bir işlev gördüğüdür. Gerek akıl tutulmasına uğrayanlar (örneğin Menon) gerekse de hikmet sahibine tutunarak (örneğin *Theiatetos*) ve sonrasında tutularak ilerleyenler, kelimelerin etimolojisinin de gösterdiği üzere esasında “philosophia” sahnesinin unsurlarıdır: “Philosophos”, “sophos”un yani “bilge”nin takipçisi anlamına gelir. *Politeia*’dan devam edilirse bilge veya hikmet sahibi kişi, kendisine “aşk” üzerinden bağlananda yeni bir görme gücü oluşturmaz, tam aksine “ustalık”ı (*tekhne*) sayesinde onda zaten bulunan görme gücünü açığa çıkarır:

[R]uhta (*psukhe*) mevcut bulunan kuvvet (*dunamis*) ve bizim sayesinde gördüğümüz organ olan göz, nasıl karanlıktan ışığa ancak bütün bir beden çevrilmesi ile dönebilirse, işte ruh da aynı biçimde, tiyatrolardaki sahne de-

7 Yine benzer bir diyalog olan *Euthyphron*’un sonunda Sokrates “bütün umutlarım boşa çıktı” derken Euthyphron bir işini bahane edip kaçır (*Euthyphron*, 15d – 16a).

ğiştiren prizmatik araçlarda (*periakteon*) olduğu gibi, kendi etrafında döner, oluştan (*genesis*) varlığa (*to on*) doğru yönelir; öyle ki asıl ışığın olduğu aydınlık yere kendisini yükseltmeyi başarsın ve böylece bakışını hakikatin üzerinde odaklamak suretiyle onu müşâhede etsin (*Politeia*, 518 c-d).

Mesele, *Symposion*'da, Alkibiades'e Sokrates'in felsefe yolunda gerçekten neyi araması gerektiğini öğütlediği sözlerle daha da netleşir. Bu metinde Alkibiades, erdemli bir insan olmak için kendisini tam olarak Sokrates'e teslim etmek istediğini belirttiğinde Sokrates şu sözleri sarf eder: "Sevgili Alkibiades, aslında sen hiç de aptal birine benzemiyorsun; tabii eğer benim hakkımda söylediklerin gerçekten doğruysa ve bende senin daha iyi bir adam olmana yardım edecek bir kuvvet (*dunamis*) varsa (...). Ama ey kutlu adam, iyice düşün de bir hiç olduğum kaçmasın gözünden. Bilirsin, ancak gözlerimizin ferî sönmeye yüz tuttuğunda keskin bakmaya başlar akıl gözümüz" (*Symposion*, 218d – 219a).

Anlaşılabacağı üzere Sokrates'in, benim aslında bir hiç oluşumu gözden kaçırıyor olmayasın yolundaki beyanı, *Theaitetos*'daki benden hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır şeklindeki beyanıyla tam bir uygunluk içindedir. Bu açıdan Platon diyaloglarında Sokrates'in yerine getirdiği sınama, asıl zemini itibarıyla kişiye *dışsal* olanların irdelenmesiyle değil, kişide *içsel* ama *saklı* olarak bulunanların açığa çıkarılmasıyla mümkün olmaktadır. Platon'un kullandığı "aletheia" kavramının da saklı olanın açılarak hakikate temas edilmesi anlamına geldiği düşünüldüğünde Sokrates, muhatabının oluştan varlığa doğru yönelmesinde yani hakikate veya bilgiye, 'kendini tanıma'ya ulaşmasında, muhatabında bir görme gücü meydana getirmek yerine, zaten onda bulunan gücü/kuvveti, ustalığı sayesinde kullanmaktadır (*Politeia*, 518b ve sonrası).

#### 4. Genel Bir Değerlendirme

İçinde yaşadığımız çağ, bilinmektedir ki bir yönüyle insanlığın en üst ideallerinin sürekli bir biçimde dile getirildiği ancak ne yazık ki karşıt bir yönüyle de bu ideallerin sürekli çığnendiği bir dönemdir. Bu süreçte karşılaşılan en temel problemlerden biri ise farklı dayanakları zemin alan ideallerin birbiriyle çatışmasıdır. Şu hâlde idealler (yani fikirler dizgesi) kültürün bir unsuruyorsa çeşitlilik içerisinde birlikte yaşama meselesine dair yukarıda geliştirilen çözümleme, yaşanan problemlere nasıl bir çıkış kapısı aralayacaktır?

İlk olarak belirtmek gerekir ki burada çözümlenmeye çalışıldığı şekliyle "kültür" kavramının esas unsurlarından biri kabul edilen "çiftçi"nin felsefi mütakabili olan "Sokrates modeli", beşer düzlemindeki faaliyetlerin, nihayete ermiş gibi kabul edilmesine yönelik bir karşı çıkıştır. Diğer bir deyişle bu model, beşerin sürekli bir değişim içerisinde olduğu fikrinden hareketle beşerî ürünlerin her zaman yeni bir eleştirinin konusu yapılabileceğine dikkat çekmekte; bu durumda da bengî bir sınama önermektedir. Hâl böyle olunca birer kişi olarak herkesin, çeşitlilikleri

kucaklayacak tarzda ve birlikte yaşamak adına kendisine sorması gereken köklü bir soru gündeme gelir: Ürün toplama değil, daha ürüne dönüşme söz konusuyken bile acaba kendimizi eleştirel bir sınama sürecine bırakmaya razı olabilir miyiz? Eleştirel sürecin “felsefe” denilen disiplin tarafından yürütülmesi gerektiği merkeze alındığında aslında bu soruya yanıt vermek pek de kolay değildir. Lyotard’ın farklı bir bağlamda sarf ettiği aşağıdaki sözler, felsefeyle yakından ilgili olsun olmasın herkesin, konumuz bağlamındaki serzenişlerini net bir biçimde özetlemektedir:

Siz filozoflar, yanıtız sorular ve de hâlâ felsefi adını hak etmeleri için de yanıtız kalmaması gereken sorular soruyorsunuz. Çözümüş bir sorun, sizin için yalnızca teknik bir sorun. Daha doğrusu, teknik bir sorunmuş. Ve de felsefi zannedilmiş. Çözümü olanaksız gibi duran ve anlayış gücüyle fethedilmeye direnen bir başka soruya yöneliyorsunuz. Veya ki bu da aynı kapiya çıkar sonuçta, eğer ilk soru çözülmüşse, hemen sorunun yanlış kurulmuş olduğunu ilân ediyorsunuz. Böylece kendinize, tekniğin çözdüğünü sanarak aslında hatalı bir şekilde ele aldığı sorunu çözümsüz, yani doğru kurulmuş [*bien posé*] konumda tutma ayrıcalığını atfediyorsunuz. Bir çözüm, sizin için bir yanıl-sama, varlığa borçlu olduğumuz saygıda bir kusur, ya da onunki gibi birşey. Dilerim sabrınız uzun ömürlü olur. Daima bu inançsızlığın [*şüphencilik*] yardımıyla ayakta kalabiliyorsunuz. Yalnız, bu çözümsüzlükte [*kararsızlıkta*] direktikçe okuyucuyu bunalttığınıza şaşmayın (Lyotard, 2001: 73-84).

Bu soruya geliştirilmeye çalışılan irdeleme bağlamında verilebilecek bir yanıt, “Sokrates modeli”nin gerek “ironi” gerekse de “doğurtma” bağlamlarındaki *ustalık* üzerinden hedefinin, insanın temel bir gereksinimi olan “eğitim” ile ilgili olması hususudur. Felsefenin Platon’un *Politeia* diyalogunda da belirtildiği üzere aslında kişiyi eğitime (*paideia*) yolu olduğu anlaşıldığında<sup>8</sup> ve eğitimin de günümüzdeki düşünüş bağlamında “hayat boyu” yürünen bir yola<sup>9</sup> işaret ettiği merkeze alındığında beşerin yaşamı, cevabı verilmiş/verilebilmiş veya verilmemiş/verilememiş sorulardan çok bir soru-cevap oyunudur. Herakleitos’un bir vecizesi ile belirtildiğinde de “[b]ütün yollarını yürüten bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun (*psukhe*) logos’u.”<sup>10</sup>

İkinci olarak kültür ürününün *taşlaşması* şeklinde tarif edilebilecek ve yukarıda önerilen model üzerinden geliştirilen karşı çıkış, aslında, sadece tohum/fikir, tarla/düşünme kuvveti değil, kültürel süreçlere giren tüm bileşenlerin sürekli bir biçimde yoklanmasını getirir ve *tarih bağlamında çiftçinin* mutlak bir kişi veya şahıs

8 Konu ile ilgili bkz., Kuçuradi, 2006: 259-267.

9 Eğitime yönelik bu tür bir idrâkın köklerini *Savunma*’da son derece güzel bir şekilde Sokrates şöyle özetler: “Bu dünyada olduğu gibi ölümden sonra da orada karşılaşacağım kişileri sınavarak ve soruşturarak sanki buradaymışım gibi devam edeceğim işime, bakarsınız biri bilgedir; öbürü öyle olmadığı hâlde kendini bilge zannediyordu (...). Oradakilerle tartışmak, bir araya gelmek ve onları sınamak ne tarif edilmez bir mutluluk olurdu!” (*Sokrates’in Savunması*, 41 a-d).

10 Çeviri için bkz., Herakleitos, 2009: 119.

olarak görülmesini de engeller. Yukarıda bir notta dikkat çekilen bir husus burada açılırsa, Platon diyaloglarındaki “Sokrates”i adeta bir sahne figürü olarak ele aldığımızda, “Sokrates”in gerçekten tarihî bir şahsı canlandırıp canlandırmadığı sorusu mesele olmaktan çıkarak diğer bir ifadeyle de çiftçinin yaşanılan an itibarıyla kim olduğu sorusu gündemden düşerek bambaşka bir mesele, Platon diyaloglarında “sophos” yani hikmet sahibi kişi rolünü oynayan karakterlerin çoğulluğu konusu gündeme gelir. Bu ekseninde diyalogların incelenmesi gösterecektir ki örneğin Platon’un *Parmenides* metninde hikmet sahibi kişi rolünü “Parmenides” adlı karakter, *Sophistes* diyalogunda aynı vasfa sahip karakteri Elalı “Yabancı”, *Timaios* diyalogunda ise “Timaios” adı verilen karakter oynamaktadır. Böylece mesele, Platon metinlerinde örnek gösterilen karakterin de şartlar gereği değişebilirliği olmaktadır. Yine sözgelimi *Parmenides* diyalogunda, ilk olarak olgunluğunun doruğunda olan Parmenides (“sophos” karakteri), henüz yeni yetme bir genç olan Sokrates tarafından öğrencisi Zenon’a (yani Parmenides’e “aşk” üzerinden bağlanan “philosophos” karakteri)<sup>11</sup> sorular sorulması yönüyle sınıranır. Ancak metnin devamında bu sefer Sokrates, Parmenides tarafından sorgulanır. Metindeki sorgulamanın neticesi ise aslında Sokrates’in sınınanmasından önce Parmenides’in ona yönelik övgüsünde kendini gösterir: “Tartışmalardaki gücünle gerçekten hayran olunacak birisin.”<sup>12</sup> Bu konudaki misalleri çoğaltmak mümkündür.<sup>13</sup> Bununla birlikte meselede dikkat edilmesi gereken husus, karakterlerin yaş itibarıyla değil, sahip oldukları imkân ve bu imkânı fiil hâline döndürebilmeleri bakımından farklı rollere bürünmeleridir. Platon diyaloglarında asıl önemli olan husus da bu şekilde Latince “persona” kavramının, hem bir “maske” hem de bir *maske(nin) taşıyıcısı* olan “kişi/şahıs” olarak çifte anlamı gereğince toplum içinde sergilediğimiz roller değil, bu rolleri sergilerken sahip olduğumuz vasıflar minvalinde okunabilmektedir.

Meseleye bu iki başlık açısından yaklaşıldığında kültürel bir çeşitlilik içerisinde birlikte yaşamının imkân dâhilinde olabilmesi için hem sınavan konumundaki kişilerin hem de sınavan rolündeki kişilerin eleştirilebilirliği gündeme gelmekte; böylece de verilmesi gereken karar, insan olarak konumumuz ne olursa olsun sahip olduğumuz fikirlerin ve fikrî ürünlerin sınırlanabilmesi hususunda düğümlemektedir. Tekrar felsefe ve tarihine bakıldığında “Sokratik model”de karşımıza çıkan sürekli ve aktif bir didikleme etkinliğinin, Nietzsche’nin kullandığı bir metafora başvurulursa aslında ‘çekiçle felsefe yapma’nın, diğer bir deyişle içinde bulunduğumuz sahne nasıl şekillenirse şekillensin eleştirel düşüncüyü bırakmama-

11 Zenon, bu metinde, Parmenides’in doğumunu (*gignomai*) sağladığı bir çocuk (*paidikos*) olarak tasvir edilir (*Parmenides*, 127 b-c).

12 Platon, *Parmenides*, 130a.

13 *Timaios* diyalogunda, Sokrates’e hazırlanan şölende Kritias, içlerindeki en iyi astronom ve “bütünün tabiatı” hakkında en çok bilgi sahibi olan Timaios’un, “âlem”in (*kosmos*) “meydana getirilişi”nden başlayarak sözü insanın “tabiat”ı ile tamama erdireceğini belirtir. Bu durumda, her ikisinin de bilgeliğe vasfına sahip olduğu ileri sürülse de metinde Sokrates önünde söz söyleyen Timaios’dur (*Timaios*, 27 a-b).

nın en verimli örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Yukarıda irdelenen Hegel'in "ortadan kaldırma" mefhumuyla da birlikte değerlendirildiğinde *çekiçle felsefe yapma* ise salt bir *kırma* etkinliği değildir. Heidegger'in Nietzsche üzerinden net bir biçimde vurguladığı üzere çekiçle felsefe yapmanın "birden fazla anlamı vardır. Ama bu anlamlardan bir tanesi bile her şeyi kırıp dökmek anlamına gelmez. Bir içeriği ya da özü çekiçle yontup çıkarmak, taştan bir biçim çıkarmak anlamına gelir. En önce de acaba şeylerde bir katılık ya da ağırlık kaldı mı yoksa mümkün her çekim merkezi onlardan yok olup gitti mi diye her şeye çekiçle şöyle bir tıklamak demektir" (Heidegger'den akt. Direk, 2004: 152).<sup>14</sup>

### Kaynakça

- Bauman, Zygmunt (2017). *Küreselleşme. Toplumsal Sonuçları*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2006). *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Zeynep (2004). "Derrida Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Hazırlayan: Z. Direk ve R. Güremen, s. 133-156, Ankara: Epos Yayınları.
- Dorion, Louis-Andre (2005). *Sokrates*, Çeviren: M. Nedim Demirtaş, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Ege, Ragıp (2005). "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 4: 116-125.
- Gasset, José Ortega (2017). *İnsan ve Herkes*, Çeviren: Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- Haşlakoğlu, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekbné*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*, Çeviren: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Kuçuradi, Ioanna (2006). "Sokrates'in Felsefi Araştırma ve Eğitim Metodu", *Uluğ Nutku'ya Armağan*, Hazırlayan: M. Elgin ve Ç. Veysal, s. 259-267, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Liotard, Jean-François (2001). "Eğer Bedensiz Düşünülebilirse", Çeviren: Melih Başaran, *FelsefeLogos*, 13: 73-84.
- Plato (2009). *Republic*, ed. by G. R. F. Ferrari, trans. by Tom Griffith, UK: Cambridge University Press.
- Platon (1996a). *Menon (Diyaloglar 1 içinde)*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1996b). *Parmenides*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon (1996c). *Theiatetos (Diyaloglar 2 içinde)*, Çeviren: Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (1997). *Timaos*, Çeviren: Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: MEB.

<sup>14</sup> Bu çalışma daha önce, "Ortak Yaşama Kültürü İçin Sokratik Sınamayı Hatırlamak" başlığıyla Prof. Dr. Celal Türer tarafından hazırlanan *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi* (s. 335-353, Ankara 2015) isimli derleme eserde yayımlanmış metnin *kısmen* gözden geçirilmiş hâlidir. Yazının mevcut basımına kapı araladığı için Prof. Türer'e en içten teşekkürü bir borç biliriz.



- Platon (2000). *Sofist*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2006). *Sokrates'in Savunması*, Çeviren: Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2007). *Symposion*, Çeviren: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2011). *Euthyphron*, Çeviren: Güvenç Şar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sartre, Jean-Paul (1981). *Buluntu*, Çeviren: Selâhattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları.
- Versenyi, Laszlo (1995). *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınevi.
- Williams, Raymond (2007). *Anahtar Sözcükler*, Çeviren: Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williamson, Judith (1998). "Kadın Bir Adadır", Çeviren: Nurdan Gürbilek, *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*, Hazırlayan: Tania Modleski, s. 135-155, İstanbul: Metis Yayınları.



# The Quasi-Real World of Fiction and The Cognitive Value of Literature in Roman Ingarden's Philosophy of Literature\*

Murat ÇELİK\*\*

Makale Geliş / Received: 01.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 01.11.2018

## *Abstract*

*Literary works of art present us a fictional world in which the objects and states of affairs are purely intentional. These objects and state of affairs do not have a correlative in an ontic sphere that is independent from the work itself. However, that does not mean that the sentences in a literary artwork do not have any assertive power. The predicative sentences in a literary artwork assert something in a particular manner. Hence, literary works of art have a cognitive value. They say something to us about the world we live in, about our lives, our being on this world etc. But they do not teach us about the world in a straightforward way by referring directly to the extra-textual world. Rather they teach us by presenting us their own world; the quasi-real world of the text. In this paper I will try to reveal the particular manner by which the literary artworks help us to better understand our disposition through the world. I will achieve this aim by focusing on the structural and functional differences between the literary work of art and the factual work in Roman Ingarden's literary theory.*

**Keywords:** Roman Ingarden, Quasi-real, Literary Work of Art, Scientific Work, Truth-value.

---

\* This article is an extended version of the second part of the first chapter of my unpublished PhD dissertation entitled "An Ethics of Reading: Ingarden, Iser and Ricoeur" written at University of Sussex in 2017.

\*\* Dr., Ankara University, Faculty of Languages, History and Geography, Department of Philosophy. muratcelik@ankara.edu.tr.

**Künye:** ÇELİK, Murat. (2018). The Quasi-Real world of Fiction and The Cognitive Value of Literature in Roman Ingarden's Philosophy of Literature. *Dört Öge*, 14, 45-62. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>

## ***Roman Ingarden'in Edebiyat Felsefesinde Kurmacanın Quasi-Gerçek Dünyası ve Edebiyatın Kognitif Değeri***

### **Öz**

*Yazınsal sanat yapıtları bize nesnelere ve durumların saf yönelimsel olduğu kurmaca dünyalar sunar. Bu nesne ve durumların yapıtın kendisinden bağımsız bir ontik alanda karşılıkları yoktur. Fakat bu durum yazınsal sanat yapıtını oluşturan cümlelerin bir iddia ortaya koyma gücünden mahrum oldukları anlamına gelmez. Yazınsal yapıtı oluşturan yüklemcil cümleler bir şey iddia ederler, fakat bunu çok özel bir şekilde yaparlar. Dolayısıyla yazınsal yapıtların kognitif bir değeri olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapıtlar bize içinde yaşadığımız dünya, bizim bu dünya üzerinde bulunmaktığımız ve bu dünyadaki hayatlarımız hakkında bir şey söylerler. Ne var ki yazınsal yapıtların bize dünya hakkında öğretme şekilleri metin dışı dünyaya direk göndermede bulunarak, bu dünyayı doğrudan işaret ederek olmaz. Metinler bize kendi dünyalarını, metnin quasi-gerçek dünyasını sunarak kendi dünyamız hakkında bir şeyler söylerler. Bu yazıda amacım yazınsal metinlerin bu çok özel gösterme şeklini açmaya çalışmak olacak. Bu amaca ulaşmak için Roman Ingarden'in edebiyat felsefesinde yazınsal yapıt ile olgusal yapıt arasındaki yapısal ve işlevsel farklılıklara odaklanacağım.*

**Anahtar Kelimeler:** Roman Ingarden, Quasi-Gerçek, Yazınsal Sanat Yapıtı, Olgusal Yapıt, Gerçeklik değeri

### **I. Poetic Works and Other Kinds of Linguistic Discourse**

When using the term “literary work,” Ingarden has in mind all linguistic works, including scientific works.<sup>1</sup> In order to distinguish works of literary art (poetic works) from other kinds of linguistic discourse, he uses the term “literary work of art,” saying that these works “lay claim, by virtue of their characteristic basic structure and particular attainments, to being ‘works of art’ and enabling the reader to apprehend an aesthetic object of a particular kind” (*Ingarden 1973a, 7*). In this paper, my aim is to lay out the quasi-real nature of various kinds of sentences in a literary work of art. I will start my investigation by presenting the functional and structural differences between the literary work of art and factual work. Later, with the help of this distinction, we will be able to consider the structure of the literary work of art more clearly as a quasi-real construction.

For Ingarden, there are two major areas of difference between the literary work of art and the scientific work. The first difference is in the function of the two kinds of work. Scientific work mainly aims to transmit knowledge of objects

1 Jeff Mittscherling notes that “the Polish term *naukowym*, which Ingarden employs here, does not bear the same connotation as the English ‘scientific.’ In Polish, any serious research is regarded as ‘scientific,’ including sorts of research that English speakers would not refer to as such – e.g., the present study of Ingarden” (Mittscherling 1996, 158).

and states of affairs that exist independently from the work or the conscious activities of the author or reader. “An essential feature of the scientific work is that it is intended to fix, contain, and transmit to others the result of the scientific investigation in some area in order to enable scientific research to be continued and developed by its readers” (Ingarden 1973a, 146). Whereas “the literary work of art does not serve to further scientific knowledge but to embody in its concretization certain values of a very specific kind, which we usually call ‘aesthetic’ values” (Ingarden 1973a, 147).

Hence, expressing scientific or historical truths, philosophical or psychological insights are not an essential function of literary works of art. That does not mean that such functions are prohibited in these works, rather, if they occur in a literary work of art, they can only be counted as secondary functions and do not contribute to the work as a work of art. Hence the aspects of a literary work of art that do not directly contribute to the aesthetic cognition of the work (constitution of an aesthetic object) are either irrelevant to the work as a work of art or, if they are too prominent, constitute a flaw in the work. Restricting the function of literary works of art in such a way may seem problematic, especially when we consider many works in the history of literature that are mixed in the sense that they claim to be both works of art and instructive for the reader, or works which were once treated as scientific works but later as literary works. Gregory G. Colomb defines the problem in the following words:

Thus polemic, instruction, panegyric, satire, and all information-bearing elements are in this view out of place in the work of art. Many objections to this conclusion can be raised on purely empirical grounds. There are, for example, works such as Burton’s *Anatomy of Melancholy* whose literary status has changed through time, from science to art. There are also the many *ars poetica*’s – Horace’s, Vida’s, Scaliger’s, Boileau’s, Pope’s – which are intentionally and in fact both art and science. Or there are the innumerable didactic works throughout all of literary history, whose instructional aspect, usually central to the author’s own view of his purpose, Ingarden would have to consider irrelevant to art. And what of works such as Thoreau’s *Walden*, Henry Adams’s *Education*, or Mailer’s *Armies of the Night*? Ingarden must have a work be one or the other, and literary history presents too many works that seem somehow mixed. (Colomb 1976, 9)

Before focusing on these problems, I believe that it is necessary to scrutinize the second area of difference between the literary work of art and the scientific work. These are the structural differences between the two kinds of works that appear as the correlative of the functional difference mentioned above. The first difference appears in the stratified structure of both kinds of works. Like a literary

work of art, a scientific work also has a stratified structure.<sup>2</sup> However, there are some significant differences between the stratified structures of the two. The first difference can be observed in the stratum of schematized aspects. For Ingarden, this stratum is essential for literary works of art in order for the objects presented in the work to be apprehended by the reader intuitively. Whereas for the scientific work, the presence of such aspects is not essential, “they need not be present in it at all” (*Ingarden 1973a*, 151). Their appearance in a scientific work depends on the object on which the work focuses. If the work is about the objects that are perceivable by the senses (e.g. a scholarly work on a specific work of art), the aspects can perform an auxiliary role by helping the reader bringing the work in question into appearance. Whereas if the object of the work is not perceivable (e.g. in some areas of mathematical investigation), the stratum of aspects does not usually appear in the work. Even in the former case, these aspects are dispensable and can cease to exist without damaging the work. In some cases, they can even disturb the reader in gaining knowledge about the problem of the work and in such a case they are to be removed or at least not actualised by the reader. As a result, scientific works are stratified structures that are essentially composed of three strata. These are the strata of verbal sounds, semantic units, and portrayed objectivities.

Another important structural difference can be observed in the relation between the linguistic strata and the quasi-visual strata. In Ingarden’s theory, the stratum of portrayed objectivities is aesthetically the most important of the literary work of art. All other strata are organised around this stratum; hence the linguistic strata are only a passage for the apprehension of portrayed objectivities on the part of the reader. However, in the scientific work the stratum of portrayed objectivities is almost transparent, leaving the central role to the linguistic strata, especially to the stratum of semantic units – for the aim of a scientific work is not to direct the attention of the reader to the world of portrayed objectivities, but “directing the reader’s intention, realized in the understanding of the sentences (judgements), to the objects which are transcendent to the work” (*Ingarden 1973a*, 148). In such a situation, the portrayed objectivities are immediately identified with the ontically autonomous objects they represent. Hence, in a scientific work portrayed objects are only bi-products through which the sentence intentions only pass, as if they were transparent.

2 Ingarden presents the literary work as a complex, stratified object. The literary work is a many layered formation composed of four strata: “(a) The stratum of verbal sounds and phonetic formations and phenomena of a higher order; (b) the stratum of semantic units: of sentence meanings and the meanings of whole groups of sentences; (c) the stratum of schematized aspects, in which objects of various kinds portrayed in the work come to appearance; and (d) the stratum of the objectivities portrayed in the intentional states of affairs projected by the sentences” (*Ingarden 1973*, 12). Here, I will group the four strata of the literary work under two headings: the stratum of verbal sounds and the stratum of semantic units constitute the linguistic strata of the work, while the stratum of schematized aspects and the stratum of objectivities constitute the quasi-visual strata.

Another difference lays in the aesthetic value of the work and aesthetically relevant qualities that may appear in the various strata of the work. It is obvious that the aim of a scientific paper is not to lead the reader to an aesthetic concretization of the work that results in the constitution of an aesthetic object. As a consequence, the aesthetically relevant qualities need not be present in the scientific work. Even if they are present, they represent a dispensable luxury and do not contribute to the main function of the work. "In a literary work of art, on the other hand, these qualities constitute not only an essential element but in fact the most important element in the work of art as brought to aesthetic concretization" (*Ingarden 1973a*, 151). A very similar distinction holds for the metaphysical qualities.<sup>3</sup> Although they play a significant role in the aesthetic concretization of a literary work of art, in a scientific work they are dispensable and might be distracting if they do occasionally reveal themselves.

## II. Seriousness and Responsibility: Genuine Judgements, Pure Affirmative Propositions, and Quasi-Judgements

All these differences are necessary consequences of the main structural difference between the literary work of art and the scientific work; the qualitative difference between judicative sentences in the work: "All assertions in a scientific work are *judgements*. They may not all be true, they need not all be true, but all claim to be true... By contrast, literary works of art (or at least works that claim to be works of art) contain no genuine judgements... they contain only quasi-judgements, which make no claim to being true, not even if their content out of context could be judged with regard to its truth value" (*Ingarden 1973a*, 147). Not only judicative sentences, but also all other types of sentences (e.g. interrogative, imperative, and exclamatory sentences) undergo a similar modification in literary

---

3 For Ingarden, the idea of the literary work of art can sometimes appear in a form of metaphysical quality. Metaphysical qualities such as "the sublime, the tragic, the dreadful, the shocking, the inexplicable, the demonic, the holy, the sinful, the sorrowful, the indescribable brightness of good fortune, as well as the grotesque, the charming, the light, the peaceful, etc." are very rarely realized in actual life (*Ingarden 1973b*, 290–91). But, when they are realized they have a striking effect on our lives. The metaphysical qualities in a literary work, in contrast to the metaphysical qualities revealed in actual life, are heteronomous and purely intentional formations. In other words, they share the same mode of existence with represented objectivities. Hence, the metaphysical properties that are realized in real-life situations are not realized but concretized in a literary artwork. And in this way, they simulate their own realization. The distance that appears due to their ontic heteronomy enables the reader to contemplate them calmly, contrary to her contemplation of them in actual situations. The effects of the realization of metaphysical qualities in real-life situations are so powerful that they grip and overpower us. In such a situation, we do not have the power to contemplate these qualities. It is only through the distance that is provided by the literary artwork that we can calmly contemplate them. However, this distance also weakens the power and the richness they attain in actual realization; our encounter with these qualities in a literary artwork does not evoke such powerful changes in us.

works of art (quasi-interrogative, quasi-imperative, quasi-exclamatory).<sup>4</sup> Moreover, the intentional objects projected in literary artworks are quasi-objects too.

Now, we can focus on this quasi-nature of the sentences in literary artworks. In so doing, I will follow Ingarden and mainly focus on predicative sentences as a paradigm of the quasi-nature of the literary work of art. According to Ingarden, declarative sentences (especially predicative sentences) in a literary work of art are neither pure assumptions nor genuine judgements (serious judgements).<sup>5</sup> In order to understand the nature of quasi-judgements, I will first focus on the nature of genuine judgements and pure assumptions.

Ingarden defines genuine judgements as judgements “in which something is seriously asserted and which not only lay claim to truth but *are* true or false” (Ingarden 1973b, 160). Hence, the “directional factor” of these judgements, which are directed at first to the corresponding purely intentional object, refers beyond this object to a real or ideal object (or one intended as real or ideal). Through this reference, the purely intentional state of affairs, in which the given object is portrayed, is applied to that real or ideal object: “it is intentionally transposed into the real ontic sphere in which [the given object] finds itself and in which ... it is rooted” (Ingarden 1973b, 161). Moreover, the state of affairs developed by the meaning-content of the sentence is set in the given ontic sphere (real or ideal) as truly existing. “In both these functions – in the *transposition* into the given (real, ideal, etc.) ontic sphere and in the *existential setting* – there is based what one usually calls the ‘claim to truth’ of the judgement” (Ingarden 1973b, 161–62). That is to say, the judgement makes the claim that the state of affairs developed by the meaning units and the object referred does in fact exist, not as a purely intentional state of affairs or purely intentional object, but as an object portrayed by the state of affairs that is, in turn, rooted in an ontic sphere, which is independent from the judgement itself. This transposing is bound to the “identification” function in the judgement: “the intention that the *content* of the purely intentional sentence correlate should be so precisely *adjusted*... to the state of affairs existing in the ontic sphere that is ontically independent of the judgement, that, in this respect, the two can be *identified*”

4 Ingarden writes: “Thus when we are dealing, for example with an interrogatory sentence, it is no longer a genuine question, but only a quasi-question; sentences which express a wish or a command are not genuine wishing or commanding sentences but are only quasi-commands, etc. Likewise, the value judgements appearing in the representing text, regardless of whether they pronounce an ethical, or a social or, for that matter, an aesthetic valuation are not genuine value judgements but are only quasi-evaluations even though, in their purely external form, they do not differ from genuine valuations. Their function consists solely in the intentional projection of certain ontically heteronomous objectivities, which can at most give themselves an appearance of reality but can never attain it” (Ingarden 1973b, 181).

5 Ingarden’s concept of pure assumption is equivalent to Alexius Meinong’s *Annahmen*, in which belief in the reality of the sentence is deprived of all force. See: Weinberger, Christiane, 1976. *Zur Logik der Annahmen*, Wien: VWGÖ.



(Ingarden 1973b, 162). Due to this identification function – which arises from the “matching intention” of genuine judgements – the purely intentional states of affairs are passed over and the intentions of the judicative proposition points directly to the ontically independent states of affairs; thus, “the purely intentional states of affairs, as a purely intentional one, disappears from our field of vision” (Ingarden 1973b, 163).

Pure affirmative propositions, on the other hand, lack the aforementioned functions characteristic of genuine judgements: transposition, existential setting, matching intention, and identification. The intentional directional factor in these propositions refers directly to the purely intentional objects or purely intentional states of affairs, not to objects or states of affairs that are independent of the sentence correlate: “the intentional directional factor of the subject of the sentence does not point, by way of appertaining intentional object, at an ontically independently existing object but precisely at the purely intentional object itself” (Ingarden 1973b, 166). In this sense, we can talk neither about an ontic sphere that is independent from the judgement, nor about a transposition into that ontic sphere. Under these circumstances, an intention of identification with an autonomous object is beside the point. As a result, pure affirmative propositions do not hold any claim to truth.

The sentences that appear in the literary work of art are conceptualized by Ingarden as “Quasi-Judgements.” These lay between the two extreme types explained above: genuine judgements and pure affirmative propositions. It is understandable that Ingarden tries to stress the difference between literary sentences and genuine judgements, but why does he take the trouble to distinguish these sentences from pure affirmative sentences? The answer lies in the special relation between the literary work and its claim to truth. Although literary sentences “have the external *habitus* of judicative propositions... they neither are nor are meant to be genuine judicative propositions” (Ingarden 1973b, 167). Hence, they don’t have a claim to truth in the sense that genuine judgements have. However, they are not completely deprived of truth, like pure affirmative sentences: “Yet something is undoubtedly asserted in a particular manner [in literary sentences]; we are therefore not dealing with pure affirmative propositions” (Ingarden 1973b, 167). Now my aim is to show the specific manner in which literary sentences as quasi-judgements assert something.

I first want to lay out an important point of difference between the genuine judgements and quasi-judgements: the state of “seriousness.” Genuine judgements (which Ingarden sometimes also calls “serious judgements”) carry a character of seriousness. Ingarden defines this serious character by looking at the position of a subject who judges seriously:

When I judge seriously I do so in good faith and take full responsibility. I am prepared to defend the rightness of the assertion either by producing suitable argument or by actions conforming to the content of the judgement, and I am also prepared to abandon such an assertion if either I myself or someone else with the help of suitable and seriously proposed arguments to convince me that this assertion is false. When I judge I engage myself personally: that act of judgement issuing from the center of my consciousness constrains me to accept responsibility for the given assertion, for contending that things are as the assertion proclaims. This is not a game from which I can always withdraw simply declaring that the assertion in question was expressed as a joke without an act of judgement entering into it and without that specific solidarity with one's own judging which is so characteristics of judgements. (*Ingarden 1985, 135*)

As seen from the above quotation, the serious character of genuine judgements imposes a responsibility on the utterer. She has the obligation to stand behind her judgement. Such a serious character and responsibility cannot be seen in a literary work of art. Neither the author nor the reader feels such a responsibility and a need to take the judgements in a literary work of art seriously in this sense. The below quotation, which defines the position of the reader in front of a literary work of art, demonstrate the difference – when read with the above quotation – very clearly:

By coming to understand [literary sentences] I perform the sentence-forming act, but at the same time I behave as though I were judging that I was not doing this seriously. As a result, I do not engage myself openly, I take no responsibility, I do not intend to submit what I am reading to an examination, I do not look for arguments for and against the assumption that what the sentences say is or was true. I do not for a moment assume that they claim a right to truth or even that they designate a certain state of affairs in the real world. . . . On the contrary, I know that these sentences, because of their assertive apparel, designate and set up an object in some quasi-real world. (*Ingarden 1985, 136*)

Hence, the quasi-real world of the literary work of art has a very special relation to the extra-textual world. The quasi-real world is undoubtedly an intentional world. The objects designating this world are not merely picked up from the real world but are the result of the artistic creational acts of the author. In other words, they are the products of “poetic fantasy.” In this sense, they do not merely represent objects in the given world, but aim to “progress beyond the world already given, and sometimes even liberation from it and the creation of an apparently new world” (*Ingarden 1985, 137*).<sup>6</sup> Hence, what is at stake here is not a naïve mimetic

6 The relation of the literary work with the extra-textual world and the ways in which the elements of the extra-textual world are comprehended by literary artworks are discussed by Wolfgang Iser under the title “Repertoire.”

attempt to represent the world as it is, but a creative act that tries to go beyond this world. However, going beyond the given world does not mean that the work does not have a sense of reality. It does. As we saw in the quote above, the judgemental sentences of this new product in the end “assert something in a particular manner.” This refers to the sense of reality that the literary work of art tries to establish, the reality of “as-if” which is skilfully created by poetic fantasy according to the following formula: “be such and such, have those particular properties, exist as though you were real” (*Ingarden 1985*, 137). If a novel contains objects whose type of existence is real existence, they appear in the work with the character of reality. However, this character of reality should not be confused with the ontic character of truly existing objects. What is at stake here is only an “external habitus” of reality. In consequence, the reader of such a work experiences the work as if it were real, although she knows, in the back of her mind, that she is experiencing a fictive world.<sup>7</sup> This is what Ingarden means by “the assertive power” of quasi-judgements that are lacking in pure assumptions. And it is for this reason that Ingarden defines the judgement in the literary work of art as a quasi-judgement rather than a pure assumption. “For, if they were ‘assumptions,’ objects presented in literature would have been deprived of all character of real existence ... and would not have imposed themselves as real. All artistic illusion would be impossible” (*Ingarden 1985*, 161). Thus, the lack of serious attitude in quasi-judgements does not lead to a frivolous attitude, but to an attitude that simulates the seriousness of genuine judgements.

### **III. Degrees of Matching Intention: Three Types of Literary Artworks**

We can, then, claim, with Ingarden, that the judicative sentences in a literary work of art are modified assertive sentences. They are modified in such a way that they apparently keep their assertive nature while they don't have any claim to truth. Ingarden is undoubtedly aware of the fact that not all kinds of literary works undergo this modification to the same degree; it diverges in various types of literary works. For his purposes Ingarden distinguishes three types of work according to the criterion of being faithful to historical facts. The first type of works is those that do not have any intention of being faithful to historical facts. The second type is that which Ingarden calls “contemporary or period novels,” which are not “historical” in the proper sense, but in which “the represented objectivities refer in a totally different and, at the same time, if one may put it so, narrower manner to the real world” (*Ingarden 1973b*, 169). The third type contains works that claim to be historical and as faithful as possible to the facts and objectivities known from

---

7 Ingarden writes: “when the work is read, it can often happen that the reader takes quasi judgemental propositions for genuine judgements and thus considers to be real intentional objects which only simulate reality. But the transformation connected with this does not belong to the work itself but rather to one of its possible concretizations” (*Ingarden 1973b*, 221).

history. I will now briefly focus on these three types of works. This will help us to better understand the relation between the quasi-real world of the text and the extra-textual world in different types of literary artworks.

The first type includes works that in no sense claim to be historical (Ingarden mentions symbolist drama as representative of this type). In these works, “there is a total absence of the intention of an exact matching ... of the projected states of affairs to corresponding states of affairs that is objectively existing and that is to be found in an ontically autonomous sphere” (*Ingarden 1973b*, 168). The sentence correlates are transposed and existentially set in the real world, but with neither a matching intention nor an intention of identification. The intentional directional factor does not point to objects existing in an objective sphere. The transposition of the sentence correlates into reality in these works is never to be taken as “fully serious,” but “simulatedly serious,” which means they are only regarded as really existing: “the sentence correlates are transposed, in accordance with their content, into the real world. But here this goes hand in hand only with the ontic setting and not – as is the case with genuine judicative propositions – simultaneously with the matching intention and with identification” (*Ingarden 1973b*, 168). Thus, in reading these kinds of works, the reader does not apprehend the sentence correlates without noticing their intentional character. The correlates themselves are transposed into reality “without any diminution of our awareness that they have their origin in the intentionality of the meaning of the sentence” (*Ingarden 1973b*, 168). Consequently, they are not transposed into an independent sphere of existence, but into the world of the text, the world of “as-if” – an illusory reality into which they are set as purely intentional.

In works that are categorized under the second degree of quasi-modification, namely what Ingarden calls “contemporary or period novels,” the transposition and setting functions are also only “simulatedly serious,” but at this stage there is a matching intention. “The individual assertive propositions are given in such a way that the states of affairs projected by them are to be matched, not with *any* entirely *determinate individual* state of affairs truly existing in a given epoch, but only with a *general type* of states of affairs and objects that would be ‘possible’ in a given time and milieu” (*Ingarden 1973b*, 169). What is at stake in this kind of novel is a kind of adaptation to typical features of a specific period. Individual details, such as names of places, persons, etc. can be seen in these works. However, the intention here is not to match these intentionally projected objects with what is real, nor are characters projected in this way to be “literary representations” of determinate persons existing in the real world. Instead, the matching intention proper to these sentences refers to the “type” that is manifested in this represented character. The aim in using these individual details in the work is to lend verisimilitude to this transposition into illusory reality.

The third degree of quasi-modification is found in works that purport to be historical and claim to be as faithful as possible to objectivities and facts known from the history. In this kind of work, the transposition and setting functions are serious, and the matching intention is extended from the general types to the individual objects and states of affairs. But there is still no intention of identification between the intentional objects or states of affairs and the extra-textual ones; the intention of identification is replaced by an intention of substitution. What the intentional states of affairs or objects tries to achieve in these works is to substitute for the states of affairs or objects existing independently of the judgement itself, instead of identifying with them:

On the strength of the far reaching similarity between them, they should only duplicate the objects which at one time have really existed; they should indeed attempt to *substitute* for them, as if they themselves were these objects... By dint of their far reaching similarity – in accordance with the intention- and their matching with objectively existing states of affairs, they make the latter quasi-incarnate, quasi-present. Thus, the past, long gone and turned into nothingness again arises before our eyes in the merely intentional states of affairs incorporating it. (*Ingarden 1973b*, 171)

But the past itself is not ascertained here. Although the intentional states of affairs and objects very much converge with states of affairs and objects of the past, although the matching intention is intended for determinate individuals, the last point that divides quasi-judgements and genuine judgements, the identification function is still missing in these works. Although we are one step closer to them, the sentence correlates of a historical literary work of art are still not literal representations of independent objects or states of affairs. Hence the semantic units composing these works should be apprehended in their quasi-character. The reader can neither take them seriously nor attribute them responsibility with regard to the objects and states of affairs they claim to depict.

The analysis laid out above shows us the comprehensiveness of Ingarden's theory of quasi-reality. A similar analysis can be carried out for different genres in literary history according to their claim to correspondence with extra-textual reality. In that sense an analysis of realist novel and fantastic novels will reveal the differences between these two genres with regard to the basic points indicating the quasi-character of the work (intentional factor, matching intention, identification, existential setting). Despite these differences and by extension despite differences in their degree of their faithfulness to extra-textual reality, all literary artworks share this quasi-character. In this regard, all affirmative sentences constituting a literary artwork should be apprehended by the reader in their quasi-character. That means that they cannot be held responsible for what they utter in the way that scientific works can. The intentional directional factor of li-

terary artworks does not transpose from the intentional objectivities appearing as the correlatives of semantic meanings to the extra-textual objectivities. Thus, as a reader I do not attribute to these works the seriousness that I expect to find in a factual text. When I read a sentence like “Last night, a man found stabled to death close to Goldhawk Road Station, in the city of London” in a novel, I do not check the news agencies to see if there really was such a murder or refer to a city map to see if there is really a Goldhawk Road Station in the city of London. I am aware of the fact that the state of affairs depicted here refers to the quasi-world of the novel and does not have the intention of identifying with an extra-textual incident. Even if I know that there is a Goldhawk Road Station in London and there has been a murder close to that station in recent years, this does not lead me to take the sentence as a genuine judgement. What is at stake here is that, to use Ingarden’s terminology, the existential setting of the story is constructed such that it has a matching intention with the extra-textual world, but not an identification. The aim of laying out the existential setting in this way is, we might think, to strengthen the visual aspects of the sentence, or its “suggestive power.” The literary judgement, with its “suggestive power,” absorbs me into the simulated world. It is this suggestive power that differentiates quasi-modified sentences from pure affirmations. “By virtue of their described properties, they are capable of evoking, to a greater or lesser degree, the illusion of reality; this pure affirmative sentences cannot do. They carry with them, in other words, a suggestive power which, as we read, allows us to plunge into the simulated world and live in it as in a world peculiarly unreal and yet having the appearance of reality” (*Ingarden 1973b*, 172). Hence, considering the quasi-nature of the literary work of art, the existential setting of this sentence can be interpreted as a textual tool used to strengthen the “as-if” function of the work, but not as an indicative of an intention of identification.

#### IV. Pure Literary Works of Art and Literary Works of Art on the Periphery

Hitherto I have laid out the quasi-nature of the world portrayed by the literary work of art, and the nature of judicative sentences in the work as quasi-judgements. We can now come back to Colomb’s question, which we quoted in the beginning of this section. Does Ingarden’s theory prohibit the existence of genuine judgements in the literary artwork in the strictest sense? And does he thus over-restrict the function of literature and disregard the works in literary history that are somehow mixed in the sense that they both claim to be works of art and identify with extra-textual reality? First of all, as we will see in the following passages, Ingarden is aware of the fact that not all works that are classified under the category “literary work of art” belong to that category to the same degree. In some works, we can observe genuine judgements coming directly from the author.

But these works cannot be categorized as “pure literature”; rather they should be placed on the periphery of the genre. Second, Ingarden does not disregard other functions that can be attributed to literary artworks (instructive, documentative etc.). However, attributing such functions to the work and interpreting the work in accordance with these functions does not say anything about the work’s being a work of art. They can only be regarded as secondary functions.

Let’s start with the first point. I stated that Ingarden is aware of the fact that some works that claim to be literary artworks do contain genuine judgements. He differentiates these works from pure literary artworks by placing them on the periphery:

There are some that are *par excellence* pure works of art and others that have a dual, mixed character and form borderline cases... Some are on the borderline between literature and sculpture, others on the borderline between literature and music, while others stand on the borderline between literary art proper and writings whose purpose is science, popularization, politics, propaganda, factual reporting and so on. (*Ingarden 1985, 139*)

It is natural to observe genuine judgements in these kinds of borderline works. In propaganda and various types of persuasive literature, we come across many genuine judgements that obviously come directly from the author. In some examples this phenomenon goes so far that the artistic elements of the work are used only as a pretext for introducing these opinions. These genuine judgements, however, do not help the work to achieve its essential function; rather they tend to distract from the experience, and hence from the aesthetic value of the work and its character as a work of art. Ingarden does not totally exclude these works from the premises of literary art; he places them on the periphery of literature, but only on condition that the genuine judgements that appear in these works contribute to, or at least do not destroy the aesthetic character of the work: “Only an instance where the appearance of a judgement in a literary work does not constitute a blemish and is not a clear deviation from the character of the work as a work of art would be evidence forcing us to accept the thesis about the existence and artistic role of judgements in this type of work” (*Ingarden 1985, 139*).

Ingarden identifies two types of borderline works that “despite their marginality, are excellent examples of artistic excellence and power” (*Ingarden 1985, 157*). The first type are works that can be treated either as a literary work of art or as a factual text. The second type are works that contain both poetic and factual parts. Ingarden offers Plato’s *Symposium* as a representative example of the first type of work. The *Symposium* can be read either as a literary work of art or as a learned treatise. Hence, two possible concretizations can be derived from the same work:

When we read the “Symposium” as a work of literary art, the singular and general statements become quoted statements uttered by characters presented in the work and are expressions of these character’s views. They are then quasi-judgements ... When, however, we read the “Symposium” as a special type of learned treatise, then the various views become contributions to the problem under discussion. (*Ingarden 1985, 157*)

In this case, the quality of the judgements is determined by the attribution of the reader. They can be read as quasi-judgements the aim of which is to contribute to the aesthetic quality of the work and to perform the functions they have in the wholeness of the literary work of art. And as judgements uttered by the characters in the work, they refer to the world of the work, not to the extra-textual world. When they are read as genuine judgements, on the other hand, they refer directly to the extra-textual work and should be supported by appropriate arguments. The artistic and aesthetic qualities do not help the work as a philosophical treatise, although they can attract the reader to a beautifully constructed text.

The second type of marginal works are those which, unlike the *Symposium*, do not allow diverse interpretations. These works contain both poetic and factual parts (composed of genuine judgements) and force the reader to switch her attitude while reading specific phases of the work. The reason why these works are regarded as works of art is because the factual parts in the work are also presented in a strictly artistic form, and they do not destroy the wholeness of the work; rather they contribute to it. Still, in these works it is the presence of quasi-judgments that makes them work a work of art. If these works were composed of only genuine judgements constructed in a strictly artistic form, the work would not be a work of art but a factual work that would shock us for being peculiar in style. Hence, what makes these works a work of literary art is not the existence of genuine judgements but the arrangement of these judgements in the work in such a way that they do not detract from the aesthetic wholeness of the work, but contribute to it. In other words, not because it contains genuine judgements, but despite the occurrence of these genuine judgements, the work can be categorized as a poetical work.

As a result, for Ingarden pure literary works of art do not contain any genuine judgements: “if such judgements occur, such works ought to be placed on the periphery of the area, with various other considerations playing a part in the decision as to which borderline type the given work is allocated” (*Ingarden 1985, 160*). Under these circumstances, we can say that Ingarden’s attempts are directed towards establishing the essential properties of a literary work, and genuine judgements do not belong to this essential structure. Although in some borderline cases they may appear in some literary works of art, they do not play any role in determining the artistic character of the work in question. Hence, in reply to Colomb’s objection, we can say that, yes, literary history contains “many works that



seem somehow mixed,” and some of these works can be placed on the periphery of literature, but what makes them a literary work of art is the existence of literary judgements at the core of the work – while the genuine judgements may only be supplementary elements as long as they do not destruct the main function of literary work, namely to lead the reader to concretize the work as an aesthetic object through an aesthetic experience.

The second point about Colomb’s objection to the restrictedness of the function of literary artworks is not unrelated to the first point we analysed above. Colomb says that “there are innumerable didactic works throughout all literary history, whose instructional aspect, usually central to the author’s own view of his purpose, Ingarden would have to consider irrelevant to art” (Colomb 1976, 9). The above analysis has shown us that Ingarden does not totally exclude these works from the realm of literature as long as they can be cognized in an aesthetic manner despite their inclusion of didactic parts. However, he is also on guard against the reduction of literature to such a function. In such a situation, the artistic properties in a literary artwork becomes a mere pretext for instruction in certain ideas. It seems to me that Ingarden troubles himself with clarifying the limits and boundaries of genuine judgements allowed in the work precisely to prevent such an instrumentalisation and to preserve the autonomy of the literary artwork as a work of art. In this sense, Ingarden does not totally disregard these secondary functions in literary artworks as long as they do not destroy the aesthetic wholeness of the work. But, again, they can exist in the work only as secondary functions and their functional (instructional, ethical etc.) value does not say anything to us about the work as a work of art. In this sense, the didactic or instructive parts, as Colomb claims, would be considered irrelevant to art by Ingarden. But that does not necessarily mean that works containing such genuine judgements are regarded as non-literary works. As I have already stated, they are positioned by Ingarden on the periphery of literature.

## V. The Approach of the Reader

In this regard, there is another problem that requires clarification. This problem is not about the intentions of the author but about the approach of the interpreter. A literary work of art can be cognized in various ways. One of the sources of these differences is “the reader’s adopting very different attitudes with regard to one and the same work and consequently conducting himself in different ways with respect to it” (*Ingarden 1973a*, 169).<sup>8</sup> In the history of reading there exists

---

8 On the problems related to the role of the attitude of the reader in deciding about the nature of the judgement in the work (if they are quasi-judgements or genuine-judgements), see (Hamburger 1993). In this work, Hamburger claims that the concept of quasi-judgement “describes nothing other than a vague psychological attitude of the author and likewise of the reader” (22). In the extended edition of his *Literary Work of Art*, Ingarden replies to Hamburger’s criticism, stating that

a not-uncommon practice of extracting some sentences from the work, treating them as if they were genuine judgements, and drawing interpretative conclusions from the extracted sentence or sentences. At first sight, such a practice may seem applicable here, since these extracted sentences have the external appearance of genuine judgements. Hence, when they are extracted from the wholeness of the work, and consequently from the quasi-real world in which they function, they may easily be stripped of their quasi-character. A very popular example of this practice can be observed in Jared Diamond's *Guns, Germs and The Steel*. In the ninth chapter of this book, entitled "Zebras, Unhappy Marriages, And the Anna Karenina Principle," Diamond refers to the well-known gnomic first sentence of Tolstoy's *Anna Karenina*: "All happy families are alike; each unhappy family is unhappy in its own way." In this work, Diamond interprets the sentence as follows: "By that sentence, Tolstoy meant that, in order to be happy, a marriage must succeed in many different respects: sexual attraction, agreement about money, child discipline, religion, in-laws, and other vital issues. Failure in any one of those essential respects can doom a marriage even if it has all the other ingredients needed for happiness" (Diamond 1998, 157). He then extracts the sentence from its context, conceptualizes it as the "Anna Karenina Principle," and claims that "this principle can be extended to understanding much else about life besides marriage" (Diamond 1998, 157). And in the aforementioned chapter he applies this principle to the problem of the domestication of wild animals (Diamond 1998, 158f.). Later this principle becomes popular and is used by many scholars to illustrate different problems in various areas.

It is obvious that such an extraction is inappropriate to the essential function of the literary work of art. A literary work may contain many gnomic sentences like the one above. It may even contain larger semantic units of this kind (e.g. paragraphs, chapters etc.). A reader may extract different ideas or philosophical or historical results by interpreting these sentences or parts of the work. But these practices say nothing about the work as a work of art. We cannot aesthetically evaluate this kind of sentences or parts in order to clarify problems external to the world of the work nor the work itself for containing such peculiar sentences. In Diamond's example, the Anna Karenina principle helps us to better understand some issues about the world we live in; hence it enhances our understanding of

---

the nature of the judgements in a text are not determined solely by the attitude of the reader. There are some stylistic elements in the work (style of language, composition, the presence of aesthetically valent qualities, appearance of metaphysical qualities, etc.) that will inform the reader that she is dealing with a literary artwork. Moreover, most works include external elements that will clue the reader that she is face to face with an artwork – like a subtitle (a novel) and a blurb. When Ingarden talks about attitude of the reader he does not refer to an attitude that determines the nature of judgements, but an attitude that is determined by the type of work that is being dealt with. As soon as the reader realizes that she is dealing with a literary work of art, she should take the right attitude and read the judgements in the work in their quasi-nature.

life. In this sense, we can attribute a cognitive or a moral value to Tolstoy's sentence for inspiring such a principle. But that has nothing to do with the literariness of Tolstoy's work. The sentence could have been used by Tolstoy in a philosophical treatise, and in that case, nothing would have changed. It would be valuable for the above reasons to the same degree. A similar practice can also be observed in literary studies. Some interpreters extract some semantic units from the text in the same fashion, and consider it as a judgement, the truth value of which can be determined in relation to the real world; they debate whether this judgement would be acceptable to the author of the work, and construct a new system of assertions upon the judgement that would be philosophically acceptable to the author. Such an investigation may also be supported by external documents like the letters or the diaries of the author. Ingarden's theory does not reject such practices completely. He only emphasizes that these interpretations are inappropriate to the aesthetic character of the work: "such reflection may be quite interesting and even quite significant for the study of history of ideas. But we must remember that doing this we cease to study the [work] as a work of art and move beyond it. Doing this we use the work as a spring board for reflections that have little to do with the interpretation of a literary work" (*Ingarden 1985, 147*).

Moreover, such an extraction also diminishes the effect of the sentence. As mentioned, the literary work of art is composed of four strata and all of these strata have some specific factors that contribute the overall value of the work. We have also seen that these factors sometimes enrich the meaning intended by the sentences of the work. Hence, when we separate the sentence from the wholeness of the work, we also cause its poetic effectiveness to vanish:

If we uproot the sentence from the totality of the work, if we remove it from the presented web of facts, if we deprive it of melody, rhythm, tone, and other contextual factors, if we deprive it of what this sentence expresses in the psyche of the lyrical subject, we shall be left with a sentence that, naturally enough, we would be able to regard as a judgement in the strict sense of the word, but then the whole dynamism of poetic charm would be vanished, leaving only, as Charles Lalo remarks: "...la valeur prosaïque de vérité, et non lyrique de beauté." (*Ingarden 1985, 153*)

## **VI. Conclusion**

As a result, both the instructive parts of a literary artwork and the parts extracted from the wholeness of the work and treated as genuine judgements are irrelevant to the work as a work of literary art. The literary artwork should be cognized in an aesthetic manner if it is to be treated as a work of art. Does Ingarden's theory suggest an idea-free aestheticism, in this sense? We have seen above that one of the peculiar properties of quasi-judgements, which differentiates them from pure

assumptions, is the fact that they have an “assertive power,” that is, they “assert something in a particular manner.” The discussions so far have tried to unpick what Ingarden means by a “particular manner.” If the work asserts something, what it asserts cannot be revealed by extracting peculiar semantic units and treating them as genuine judgements. It should be revealed through an appropriate cognition of the work: cognizing it in an aesthetic manner. Through an appropriate cognition, which can be carried on through an aesthetic experience, the work reveals its “idea.” Ingarden does not deny that we learn from literary artworks. He only emphasizes that literature does not teach us about the world in a straightforward way by referring directly to the extra-textual world. The sentences and other higher semantic units in the work refer never beyond the world of the text. It is through the quasi-real world of the text that we learn something about the world and our disposition towards it. In that sense, what Ingarden’s theory implies is not an idea-free aestheticism. Rather, it states that the idea of the work is revealed through an aesthetic experience in an unstraightforward way.

### Bibliography

- Colomb, Gregory G. (1976). “Roman Ingarden and the Language of Art and Science”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35(1), 7-13. doi: 10.2307/430840
- Diamond, Jared M. (1998). *Guns, Germs and Steel: A Short History of Everybody for the Last 13000 years*. London: W. W. Norton.
- Hamburger, Kate (1993). *The Logic of Literature*. Marilyn J. Rose (Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Ingarden, Roman (1973a). *The Cognition of the Literary Work of Art*. Ruth Ann Crowley, Kenneth R. Olson (Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Ingarden, Roman (1973b). *The Literary Work of Art: An Investigation of the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*. George G. Grabowicz (Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Ingarden, Roman (1985). “On So-Called Truth in Literature”. In Peter J McCormick (Ed.), *Selected Papers in Aesthetics* (pp. 137-62). Washington, DC: The Catholic University of American Press.
- Mitscherling, Jeff (1996). *Roman Ingarden’s Ontology and Aesthetics*. Ottawa: University of Ottawa Press.

# *L'intermédiaire Des Mathématiciens* Dergisinde Mehmet Nadir ve 11 Yıl Cevapsız Kalan Bir Sorunun Çözümü\*

Safiye YILMAZ ERTEN\*\*

Makale Geliş / Recieved: 27.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 15.11.2018

## Öz

*Mehmet Nadir, 1856-1927 yılları arasında yaşamış önemli bir matematikçimizdir. Matematik alanındaki çalışmalarının hemen hemen tamamı sayılar teorisi üzerinedir. Nadir'in matematik alanındaki çalışmaları; İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası'nda yayınlanan makaleleri, Hesâb-ı Nazarî adlı kitabı ve uluslararası dergilerde yayınlanan soru ve cevapları olmak üzere üç başlık altında sıralanabilir. Mehmet Nadir, uluslararası matematik araştırmaları yazınında adı geçen ilk Türk matematikçisidir. Uluslararası çalışmalarının önemli bir kısmı, L'Intermédiaire des Mathématiciens adlı Fransız dergisinde yayınlanmıştır. Hem niceliksel hem de niteliksel olarak L'Intermédiaire des Mathématiciens dergisinde yayınlanmış olan yazıları ayrıca incelenmeye değer bulunmuştur. Nadir'in 1901-1914 yılları arasında L'Intermédiaire des Mathématiciens dergisinde 26 soru ve 36 cevabı yayınlanmıştır. Bu soru ve çözümlerin büyük bir kısmı günümüzde modern sayılar teorisi alanında çalışan matematikçileri bile cezbedebilecek düzeydedir. Özellikle, A. Boutin'in, L'Intermédiaire des Mathématiciens dergisine gönderdiği ve 11 yıl boyunca çözümsüz kalan bir sorusuna Nadir'in yapmış olduğu çözüm, Nadir'in sayılar teorisi alanına yaptığı orijinal katkılardan biridir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Nadir, L'Intermédiaire des Mathématiciens dergisi, sayılar teorisi.

\* Bu makale Osmanlılarda Sayılar Teorisi ve Mehmet Nadir adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., safiye037@gmail.com.

**Künye:** YILMAZ ERTEN, Safiye. (2018). L'intermédiaire Des Mathématiciens Dergisinde Mehmet Nadir ve 11 Yıl Cevapsız Kalan Bir Sorunun Çözümü. *Dört Öge*, 14, 63-81 <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## *Mehmet Nadir in L'intermédiaire Des Mathématiciens Journal and His Solution to an Unsolved Question for 11 Years*

### *Abstract*

*Mehmet Nadir is an important mathematician who lived between 1856–1927. Almost all of his studies in the field of mathematics are on number theory. Nadir's studies in mathematics can be listed under three headings; his articles published in the journals in İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası, his book named Hesâb-ı Nazarî and his questions and answers published in international journals. Mehmet Nadir is the first Turkish mathematician in the international mathematics research literature. A significant part of his international work has been published in the French journal named L'Intermédiaire des Mathématiciens. His articles published in the journal L'Intermédiaire des Mathématiciens, both quantitatively and qualitatively, were found worthy to be examined. 26 questions and 36 answers of Nadir were published in L'Intermédiaire des Mathématiciens Journal between 1901 and 1914. Most of these questions and solutions are at the level of attracting even the mathematicians studying in the field of modern number theory these days. In particular, the solution of Nadir to the question that A. Boutin sent to the journal L'Intermédiaire des Mathématiciens and remained unsolved for 11 years, is one of the original contributions Nadir made to the field of number theory.*

**Keywords:** Mehmet Nadir, Journal of L'Intermédiaire des Mathématiciens, number theory.

### **Giriş**

Mehmet Nadir (1856-1927), Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış olan önemli bir matematikçimizdir.

Mehmet Nadir'in yaşamıyla ilgili tafsilatlı bilgi veren Erdal İnönü (1997)'nin bildirdiğine göre, Sakız'lı fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Mehmet Nadir Bey, bir şekilde Anadolu'ya gelerek Bursa ve İstanbul'da eğitimini parlak bir öğrenci olarak tamamlamış ve akabinde Mekteb-i Bahriye'de ve Darüşşafaka'da matematik hocalığı görevlerine getirilmiştir. İstanbul'da açmış olduğu ilk özel lise olan Numune-i Terakki'de uzun süre görev yapmıştır. Siyasi sebeplerden dolayı İstanbul'dan uzaklaştırılmış ve Halep Maarif Müdürlüğüne atanmış, ardından Trablusgarp'a sürülmüştür. İstanbul'a döndükten sonra Darüşşafaka'da ve İnas Darülfünun'unda matematik hocalığı yapmaya başlamış, nihayet 1919'da Darülfünun'da Sayılar Teorisi Kürsüsünün başına getirilmiştir. Yaşamının sonuna kadar devam eden bu görevinin, onun gerçek yeteneklerine uygun yegâne görev olduğu, tarihçilerin hemfikir olduğu bir kanaattir (İnönü, 1997, s. 12). Kendisi vefat ettiğinde, yerine atanacak bir sayılar teorisi hocası bulunmadığından, Darülfünun'daki Sayılar Teorisi Kürsüsü kapanmıştır.

Mehmet Nadir'in matematik alanındaki çalışmalarının hemen hemen tamamı sayılar teorisi üzerinedir. Eğitim, edebiyat, siyaset gibi birçok alanla ilgilenmiş ve yayınlar yapmış olan Nadir'in matematik alanındaki çalışmaları; *İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanan makaleleri, *Hesâb-ı Nazari* adlı kitabı ve uluslararası dergilerde yayınlanan soru ve cevapları olmak üzere üç başlık altında sıralanabilir.

Mehmet Nadir, matematik yazıları uluslararası matematik dergilerinde yayınlanan ilk Türk matematikçisi olarak kabul edilmektedir (Fazlıoğlu, 2003), (İhsanoğlu, Şeşen, & İzgi, 1999). Yazılarının önemli bir kısmı, *L'Intermédiaire des Mathématiciens* adlı Fransız dergisinde yayınlanmıştır. Bunun yanında *Sphinx Edipe* adlı Fransızca matematik dergisinde ve *Le Journal d'Orient* adlı Fransızca yayınlanan günlük gazetede de yayınlanmış yazıları olduğu bilinmektedir. Hem niteliksel hem de niteliksel olarak *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde yayınlanmış olan yazıları ayrıca incelenmeye değer soru ve cevaplardan oluşmaktadır.

### **1. Mehmet Nadir'in *L'Intermédiaire des Mathématiciens* Dergisinde Yayınlanan Soru ve Cevapları**

1894 yılında yayınlanmaya başlamış olan *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisi, bilinen anlamda bir araştırma dergisi değildir. Dergiyi yöneten C. A. Laisant ve E. Lemoine, derginin ilk sayısında amaçlarını; başka ülkelerde yaşayan fakat aynı konuyla uğraşan matematikçiler arasında iletişim sağlamak, dergiyeye gönderilen soru ya da problemlere yine başka matematikçiler tarafından gönderilen cevapları yayınlamak ve böylece aynı alanda çalışan matematikçilere aracılık sağlamak olarak açıklamışlardır (İnönü, 1997, s. 19).

Mehmet Nadir, *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde yazışan matematikçiler arasındadır. İnönü (1997), Türk bilim adamlarının matematik alanındaki çağdaş gelişmelere ne zaman katkı yapmaya başladıklarını araştırması neticesinde bu yazışmaları tarayarak kitabında sunmuştur. İnönü (1997), bu çabalarını:

... ondokuzuncu yüzyıl sonları ile yirminci yüzyıl başlarını içine alan iki özet ("abstract") dergisini "Jahrbuch der Fortschritte der Mathematik" ile "Revue Semestrielle des Publications Mathématiques"i taradık. Bu dergilerden "Jahrbuch", 1868 yılına, "Revue Semestrielle" ise 1893 yılına kadar geri gidiyor. Bu taramada üç Türk matematikçisinin ismini gördük: H. Tevfik Paşa, Salih Zeki Efendi ve Mehmet Nadir (İnönü, 1997, s. 1).

açıklamalarıyla aktarmaktadır. Bu özet degilerinin yanında, Chicago Üniversitesi matematik profesörlerinden Leonard Eugene Dickson'un 1920'de yayınladığı *History of the Theory of Numbers* adlı üç ciltlik eserinde de iki yerde Nadir'in çalışmalarına atıf yapılmıştır. Yapılan atıfların tamamı, Nadir'in *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde yayınlanan soru ve cevapları hakkındadır. İnönü (1997,

s. 1), “Bu atıfları göz önüne alarak, Mehmet Nadir’in uluslararası matematik araştırmaları yazınında adı geçen ilk Türk matematikçisi olduğunu söyleyebiliriz.” tespitinde bulunmaktadır.

İnönü (1997), *L’Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinin Yale Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan koleksiyonu incelendiğinde, Mehmet Nadir’e ait 26 soru ve 36 cevap tespit edildiğini belirtmiş ve bu soruları ve cevapları kitabında Ek 2 ve 3’te (İnönü, 1997, s. 36-90) yayınlamıştır. Biz de bu dergide yayınlanmış olan Nadir’e ait soru ve cevaplar hakkında, Fransız Milli Kütüphanesine e-posta ile başvurduk. Fransız Milli Kütüphanesinden gelen e-postada, İnönü (1997)’nün kitabında yayınladığı gibi, Mehmet Nadir ile ilgili, 26 soru ve 36 cevap olmak üzere 62 madde bulunduğu cevabı verildi. Biz burada, tekrara girmekten kaçınmak adına, soruları ve cevapları tek tek vermek yerine, genel değerlendirmelerde bulunacağız.

Nadir’in *L’Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde 1901-1914 yılları arasında yayınlanmış olan 26 sorusundan 20’si belirsiz denklemler, 4’ü sürekli kesirler ve 2’si kongrüanslar hakkındadır. Nadir, sorulardan 10 tanesini İstanbul’dan, 12’sini Halep’ten, 4’ünü de Trablusgarp’tan göndermiştir. Nadir’in sorularına en çok cevap yazan isim, gönderdiği 9 cevapla, A. Gérardin olmuştur H. Brocard, A. Cunningham, E. Miot, J. Svoboda, A. Boutin de cevap yazanlar arasındadır. Bu isimler, sayılar teorisiyle ilgilenen ve dergi vasıtasıyla yazışan bir grup matematikçidir. L.E. Dickson, *History of the Theory of Numbers* adlı kitabında bu isimlere sık sık atıf yapmıştır.

Nadir’in *L’Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde yayınlanan 26 sorusundan 22 tanesine *Revue Semestrielle des Publications Mathématiques* özet dergisinde, 1 tanesine de *Jahrbuch der Fortschritte der Mathematik* özet dergisinde atıf yapılmıştır. Ayrıca 1 sorusuna da L. E. Dickson, *History of the Theory of Numbers* adlı kitabının 659. sayfasında atıf yapılmaktadır.

Nadir’in *L’Intermédiaire des Mathématiciens* dergisine gönderdiği 36 cevaptan 12 tanesi yayınlanmış, diğerleri soruyu çözen birkaç kişi olduğu için başka çözümler verilerek soruyu cevaplayanlar kısmında Nadir’in de adı yazılmıştır. Nadir’in cevap verdiği sorular; belirsiz denklemler, kongrüanslar, asal sayılar, rezidüel, özdeşlikler, kesirler ve en büyük ortak bölen hesaplanması hakkındadır.

Nadir’in *L’Intermédiaire des Mathématiciens* dergisine gönderdiği 36 cevaptan 1 tanesine *Revue Semestrielle des Publications Mathématiques* özet dergisinde ve 1 tanesine de L.E. Dickson, *History of the Theory of Numbers* adlı kitabının 544. sayfasında atıf yapılmaktadır.

1914 yılından sonra Nadir’in dergide soru veya cevabı yayınlanmamıştır. Nadir, bu durumu, Wroński (Mehmet Nadir, Hoene-Wroński, 1340/1924, s. 12-26) hakkındaki makalesinde, Dünya Savaşı’nın başlamasından dolayı dergiyi



alamaması ve yazışmaları yapamamalarının sonucu olarak açıklamıştır.

Burada Nadir'in dergide yayınlanan soru ve cevaplarından örnekler inceleyerek değerlendirmede bulunulacaktır.

Nadir'in 1907'de dergiye göndermiş olduğu bir soru (Laisant & Lemoine, 1907, s. 267):

**3310. [I19c] Trouver une infinité de solutions en nombres entiers de l'équation indéterminée**

$$[(xz + 1)^2 + (xu - 1)^2 + (yz + 1)^2 + (yu - 1)^2 - 2(z - u)(x + y) - 4] \times [v^2 + w^2] = s^2 + t^2 + p^2 + q^2.$$

**MEHMET NADIR (Alep).**

Soruda Nadir, yazdığı denklemin tam sayılı sonsuz çözümünün bulunmasını istemektedir. Soruya H. Brocard ve A. Gérardin aşağıda verilen cevapları göndermiştir (Laisant & Lemoine, 1908, s. 154):

**3310. (1907, 267). — (MEHMET NADIR). — L'équation proposée se réduit simplement à**

$$(x^2 + y^2)(z^2 + u^2)(v^2 + w^2) = s^2 + t^2 + p^2 + q^2.$$

Or,  $(x^2 + y^2)(z^2 + u^2)$ , produit de deux sommes de deux carrés, est lui-même une somme de deux carrés,  $A^2 + B^2$ . A son tour,  $(A^2 + B^2)(v^2 + w^2)$  est une somme de quatre carrés :

$$(Av)^2 + (Bv)^2 + (Aw)^2 + (Bw)^2.$$

Ces remarques pourront sans doute amener à des solutions numériques. **H. BROCARD.**

**Autre réponse de M. PLAKHOWO.**

La première expression entre crochets est la somme de quatre carrés. Donc, lorsque  $v^2 + w^2$  sera aussi la somme de quatre carrés, on aura une solution générale du problème par la formule d'Euler.

**A. GÉRARDIN.**

İki çözümde de Euler'in meşhur teoremi kullanılarak kolay fakat estetik bir şekilde cevap verilmiştir. Euler'in meşhur teoremi:

$$x, y, z, w \in \mathbb{Z}$$

$$(x^2 + y^2) \cdot (z^2 + w^2) = (xz - yw)^2 + (yz + xw)^2$$

Teoremin ispatı kısaca:

$$\begin{aligned}
 (x + iy) \cdot (x - iy) \cdot (z + iw) \cdot (z - iw) \\
 &= [(xz - yw) + (yz + xw)i] \cdot [(xz - yw) + (yz + xw)i] \\
 &= (xz - yw)^2 + (yz + xw)^2
 \end{aligned}$$

Gérardin, çözümünde, köşeli parantezin iinin dört kare toplamı olmasından dolayı Euler formülü yardımıyla genel zmn yapılabileceğini belirtmekle yetinmiştir.

Brocard'ın üzümünde:

$x, y, z, u, v, w$  keyfi seçilerek denklem daha basit bir şekilde yazılmıştır:

$$(x^2 + y^2) \cdot (z^2 + u^2) \cdot (v^2 + w^2) = s^2 + t^2 + p^2 + q^2$$

$A = xz - yu$  ve  $B = yz + xu$  olsun.

$$s = (xz - yu) \cdot v = A \cdot v$$

$$t = (yz + xu) \cdot v = B \cdot v$$

$$p = (xz - yu) \cdot w = A \cdot w$$

$$q = (yz + xu) \cdot w = B \cdot w$$

$$(x^2 + y^2) \cdot (z^2 + u^2) = A^2 + B^2$$

Dolayısıyla;

$(A^2 + B^2) + (v^2 + w^2)$  dört kare toplamı şekline girer:

$$(Av)^2 + (Aw)^2 + (Bv)^2 + (Bw)^2$$

Brocard, buradan sayısal zmler elde edilebileceğini belirterek zmn tamamlamıştır.

1907 yılında G. Russo adlı İtalyan bir matematikçi tarafından dergiye gnderilmiş olan bir soru (Laisant & Lemoine, 1907, s. 149):

**3242. [I19] Je désire connaître la solution, en nombres rationnels ou entiers, de ces problèmes : 1° calculer les côtés de deux rectangles d'égal périmètre et tels que leurs aires soient dans un rapport donné  $q$  (rationnel ou entier).**

**Planude donne comme côtés des deux rectangles  $q^3 - q$ ,  $q - 1$ , et  $q^3 - q^2$ ,  $q^2 - 1$ ; mais il ne dit pas comment il a été conduit à cette élégante solution.**

**2° Calculer les côtés de deux parallélogrammes rectangles dont la somme des côtés a même valeur et tels que leurs volumes (ou leurs aires) soient dans un rapport donné.**

**G. Russo (Catanzaro, Italie).**

**[Traduit de l'italien. (L'Édition)]**

Soru için derginin 1907 senesinin 287-288 sayfalarında G. Lemaire'ye ait ve 1908 senesinin 11-18 sayfalarında Umberto Bini'ye ait olmak üzere iki çözüm yayınlanmıştır. 1908 senesinde yayınlanan ikinci çözümün altında soruya cevap gönderenlerin isimleri listelenmiştir, bu isimler: M. Cunningham, Gérardin, Lemaire, Mehmet Nadir, Rose (Laisant & Lemoine, 1908, s. 18). İki çözüm dışında, diğer matematikçilerin sadece isimleri zikredilmiş çözümleri yayınlanmamıştır.

Nadir, Planude<sup>1</sup> meseleleri adıyla meşhur olduğunu ifade ettiği bu iki problem ve çözümünü Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası'nda 1341 (1925) yılında Sene 3, Sayı 1'de 33-38 sayfalarında yayınlanmıştır.

Nadir'in çözümünü verdiği bu sorulardan ilkinin kendi tercümesi ile verelim:

Çevreleri, yani dört dil'ları<sup>2</sup> mecmuu yekdiğerine müsâvî iki mustatîlin<sup>3</sup> adlâ'ını<sup>4</sup> bulmak matlûbdur. Şöyle ki, bu dil'lar hep a'dâd-ı tamaya ve mustatîllerin mesaha-i sathi<sup>5</sup>leri beynindeki nispet, herhangi verilen yani malum olan bir ( $q$ ) aded-i tamına müsâvî olacak? (Mehmet Nadir, 1341/1925b, s. 33)

Nadir, bu ilk soru için Planudes'in çözümünü vererek başlamıştır:

Planudes, bu iki mustatîlin adlâ'ını mütenâzıran şöyle bulmuştur:

1 Nicomedia'da bir keşiş olan Maximus Planudes, 1297 yılında Venedik'te İmparator 2. Andronicus'un elçisiydi ve muhtemelen 1260 ile 1310 arasında yaşadı. Diophantos'un ilk iki kitabı üzerine *Scholia* adlı el kitabını yazmıştır. Hintlilerin keşfedip İslâm matematikçilerinin bize ulaştırdığı "dokuz ile ispat yöntemi"ni Planudes'in el kitabında görebiliriz. Planudes'in el kitabının sonunda verilen 2 problem önemlidir. Planudes sonucu doğru olarak bulmuştur ancak nasıl bulduğunu çok açık değildir (Heath, 1921, s. 546-549).

2 dört kenarları

3 dikdörtgen

4 geometrik şekillerin kenarları

5 yüzölçümü

$$q^2 - 1, q^3 - q^2, q - 1, q^3 - q$$

Lakin bu güzel hâlin nasıl bulunduğunu söylememiştir (Mehmet Nadir, 1341/1925b, s. 33).

Nadir, Planudes'in problemin cevabına nasıl ulaştığını açıklamamasından dolayı kendisinin bir çözüm vereceğini ifade etmiştir. Çözümünde, dikdörtgenlerden birinin en ve boyu  $x$  ve  $y$ , diğerininkiler  $v$  ve  $b$  olmak üzere;

$$\frac{xy}{vb} = q \text{ ve } x + y = v + b \text{ eşitliklerinden faydalanarak,}$$

$$\frac{xy}{vb} = \frac{bq^2 \cdot b(q + 1)}{b^2 \cdot q(q + 1)} = q$$

elde eder. Fakat Planudes'in çözümüne ulaşmak için özel olarak;

$$b = q - 1 \text{ aldığında;}$$

$$v = q(q^2 - 1)$$

$$b = q - 1$$

$$x = q^2(q - 1)$$

$$y = q^2 - 1$$

elde edilmiş olur (Mehmet Nadir, 1341/1925b, s. 33-36).

İkinci soru, yine Nadir'in kendi tercümesi ile:

İki mütevâzi'l-mustatîlâtın<sup>6</sup> adlâ'ını bulmak matlûbdur ki, bunların adlâ'ı mecmuu a'dâd-ı tama olarak yekdiğerine ve mesaha-i sathileri veyahut hacimleri beynindeki nispet verilen bir aded-i tama müsâvi olsun? (Mehmet Nadir, 1341/1925b, s. 33)

İkinci sorunun çözümünde Nadir, iki dikdörtgenler prizmasından birinin en, boy ve yüksekliğini  $x, y, z$  diğerininkileri  $w, h, k$  ile göstermek üzere;

$$x + y + z = w + h + k$$

$$\frac{xyz}{whk} = q$$

eşitliklerini yazmış ve bunların tam sayılı çözümünü;

<sup>6</sup> dikdörtgenler prizması

$$\frac{xyz}{whk} = \frac{10.68.70}{136.5.7}$$

olarak vermiştir (Mehmet Nadir, 1341/1925b, s. 36-37).

E. N. Barisen'in 1906 yılında dergiye göndermiş olduğu bir soruyu ve Nadir'in 1907'de yine aynı dergide bu soru için yayınlanmış olan çözümünü inceleyelim. Barisen'in sorusu (Laisant & Lemoine, 1906, s. 261):

**3129. [I18c] Dans quels cas la somme des cubes de trois nombres entiers est-elle un carré, comme dans le cas suivant**

$$1^3 + 2^3 + 3^3 = 6^2?$$

**E.-N. BARISIEN.**

Soruda hangi hallerde üç tam sayının küplerinin toplamının  $1^3 + 2^3 + 3^3 = 6^2$  şeklindeki gibi bir kare oluşturacağı sorulmaktadır.

Soruya Mehmet Nadir, H. Brocard, M. Plakhowo, M. Gérardin, M. Barisen cevap göndermiş, yalnızca Mehmet Nadir ve H. Brocard'ın çözümleri yayınlanmıştır (Laisant & Lemoine, 1907, s. 112-113). Nadir, çözümünü Édouard Lucas'ın "Fermat'ın son teoremi" meselesinde  $x^n + y^n = z^n$  denkleminde  $n = 3$  haliyle uğraşırken elde etmiş olduğu bir özdeşliği (Lucas, 1877, s. 50) kullanarak yapmış ve çözümünde Lucas'ın kitabına atıfta bulunmuştur. Bu çözüm özellikle Nadir'in literatüre vukufuna örnek teşkil etmesi açısından önemlidir.

Nadir'in çözümlerinin içerisinde en önemlisi olduğunu söyleyebileceğimiz çözüm; A. Boutin<sup>7</sup>'in *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde 1897'de yayınlanan sorusuna yine aynı derginin 1908 senesinde yayınlanan sayısında vermiş olduğu çözümdür. Bu soru ve çözümü, küçük değişikliklerle, *Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası*'nda 1341 (1925) yılında Sene 2, Sayı 3'te 178-183 sayfalarında<sup>8</sup> ve *Hesâb-ı Nazarî* adlı kitabının 233-237 sayfaları arasında da yayınlanmıştır.

Nadir'in soru için *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde yayınlanmış olan çözümü aşağıdadır (Laisant & Lemoine, 1908, s. 224):

7 1900'lü yılların başında bir grup matematikçi *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde özel tipte bazı Diophantos denklemlerinin çözümü hakkında yazışmaya başlamışlardır. A. Cunningham, E.B. Escott, A. Gérardin, H. J. Woodall, A. Boutin, H. Brocard, J. Rose, E. Biot ve Mehmet Nadir bu grupta yazışan matematikçilerdir. Bunların pek çoğu meşhur matematikçiler olmasa da sayılar teorisiyle ilgilenmiş ve bazı katkılar yapmışlardır. L. E. Dickson, *History of the Theory of Numbers* adlı kitabının önsözünde (Preface, Vol. 1, Nov. 1918), "kitabın ilk nüshalarını okuduktan sonra yaptıkları çeşitli uyarılarla, metinde birçok düzeltme sağladıkları için, aşağıdaki sayılar teorisi uzmanlarına minnettarım" diyerek, A. Cunningham, E. B. Escott, A. Gérardin, H.J. Woodall isimlerini saymaktadır (İnönü, 1997, s. 20).

8 Bu makaleyi Erdal İnönü kitabında "Sayılar Teorisi Hakkında" başlığı altında günümüz Türkçesi ile sadeleştirerek vermiştir (İnönü, 1997, s. 97-103).

**973. (1897, 6; 1906, 162) (A. BOUTIN). — Congruence (1908, 103).**  
 — Voici quelques solutions, quelle que soit l'entrée  $n$ , pour la congruence proposée :

$$7^{26n+6} + 13^{13n+2} + 17^{26n+13} + 23^{6n+3} \equiv 0 \pmod{53},$$

$$2^{5n+3} + 5^{3n+1} + 11^{30n+3} + 13^{30n+19} \equiv 0 \pmod{31},$$

$$2^{9n+6} + 7^{24n+6} + 19^{36n+8} + 43^{26n+12} \equiv 0 \pmod{73},$$

$$2^{36n+10} + 3^{27n+8} + 5^{27n+6} + 7^{27n+1} \equiv 0 \pmod{109},$$

et ainsi de suite.

Ces congruences ne peuvent se partager en deux autres.

**MEHMET-NADIR (Alep).**

*L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde genellikle fazla teferruata girilmeden kısaca soru ve cevaplar yayınlanmaktadır. Nadir de gönderdiği cevapta, çözüme nasıl ulaştığına dair açıklama yapmadan, kongrüansı sağlayan 4 örnek çözümü listelemekle yetinmiştir. Bu çözümlere nasıl ulaştığını *Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanmış olan bu makalesinden anlayabiliyoruz. Çözümü nasıl yaptığını daha iyi ortaya koyabilmek için *Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanmış olan "Nazariyye-i A'dâda Dair" makalesini ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Nadir, makaleye A. Boutin'in sorusunun ve bu soruya kendisinin verdiği cevabın yayınlanmış olduğu *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisini tanıtarak başlamıştır:

(*L'Intermédiaire des Mathématiciens – vasıta-i riyaziyyun*) namında mâhi bir risale (1892) senesinden beri neşredilmektedir. Bu risale sualli, cevaplıdır. Dünya'nın her tarafına yayılan bu risaleye – her medeni memleketin riyaziyunu tarafından – sualler gönderilir; cevapları da muahharren çıkacak numaralarda, bazen çabuk bazen de seneler geçtikten sonra, mütehasısları tarafından verilir (Mehmet Nadir, 1341/1925a, s. 178).

Burada Nadir, kısaca dergi hakkında tanıtıcı bilgiler vermektedir. Ayrıca ifadelerinden kendisini "her medeni memleketin riyaziyunu" arasında gördüğünü, üstelik de kendisini "haklı olarak" bu dergiye soru ve cevap gönderen "mütehasıslar" içinde konumlandığını rahatlıkla anlayabiliyoruz. Bu dergide, yaşadığı dönemde sayılar teorisi ile uğraşan pek çok ismin soru ve cevapları da yer almaktadır. Nadir'in kendi yaşadığı topraklarda kendisinden başka sayılar teorisiyle uğraşan hemen hemen hiç kimse olmamasına rağmen, Batı ile aynı anda aynı meselelerle uğraşabiliyor olması dikkate değerdir. Üstelik Nadir, Batı matematikçilerine alana ait sorular yöneltebilecek ve sorulan sorulara cevap gönderebilecek düzeyde bir katılım sağlamaktadır.

Nadir, giriş paragrafının ardından, bu dergiye yaptığı katkıları kendisi şöyle ifade etmiştir:

Benim de bu risalede pek çok âsârım vardır. Hatta (1907) senesinden Harb-i Umumî başlangıcına kadar intişar eden yedi senelik nüshalarının hemen hemen hepsinde, müteaddit meselelerim mevcuttur (Mehmet Nadir, 1341/1925a, s. 178).

Bu ilgi çekici girişin ardından, okuyucuyu daha da meraklandırmayı başaran üslubuyla bu soruyla nasıl karşılaştığını ve çözdüğünü anlatarak devam etmiştir:

1908 senesinde idi; bir gün bu risalenin birinci numarasından başlayarak (nazariyye-i a'dâd)a dair tesadüf ettiğim meselelere, sırasıyla işaret etmekte idim. Maksadım bu mesaili hallederek bir koleksiyon vücuda getirmek idi.

(1897) senesine ait bu risalenin birinci numarasında bir meseleye tesadüf ettim ki, serapa meçhulata bürünmüş olduğundan halliyle uğraşmayı abes görerek, bunu işaret etmekten vaz geçtim; çünkü hallinden ümitvar değildim.

Bundan sonra, risalenin her numarasını -sırasıyla- yine karıştırmaya devam ettim. (1906) senesindeki numaraların birinde yine o ma'hûd serapa meçhulat içindeki meselenin - mükerrer olarak - tab'ını görünce işe ehemmiyet verdim: meselenin halliyle uğraşmaya başladım.

Yukarıda beyan etmiş olduğum gibi, bu mesele ile iştigalim (1908) senesinde idi. İşte o senenin neşredilen onuncu nüshasında meselenin halli (Mehmet Nadir) imzası altında görüldü.

İşte tam on iki sene, cihanın her tarafına yayılıp kimsenin halline muvafak olamadığı bu meseleyi fakir halletmiştir (Mehmet Nadir, 1341/1925a, s. 178).

Nadir, on iki sene içinde iki kez dergide yayınlanmış olmasına rağmen çözülemeyen bu problemi çözmüş olmanın haklı gururunu ifade etmektedir.

Bu girişten sonra Nadir, soru ve çözümüne geçmiştir. Soruda her birinin üssü farklı dört terimli bir kongrüansın çözümleri istenmektedir. Nadir'in Fransızca olarak verdiği A. Boutin'in sorusunu, kendi kitabında vermiş olduğu tercümesi ile ele alalım:

**Mesele:** Müspet  $n$  aded-i tamı müstakil olmak, yani istenilen aded-i tamı irae etmek şartıyla âtideki müteâdilîn hâlli ve buna dair misaller ibraz edilmesi mümkün müdür? (Mehmet Nadir, 1341/1925a, s. 179)

$$a^{\alpha n + \beta} + b^{\alpha' n + \beta'} + c^{\alpha'' n + \beta''} + d^{\alpha''' n + \beta'''} \equiv 0 \text{ (muaddil } p)$$

Bu denklem günümüzde bile gören her matematikçiyi heyecanlandırabilecek niteliktedir ve çözümünün yapılması modern sayılar teorisinde bile uğraşılacak düzeydedir. Nadir, kongrüansın çözülebilir olduğunu özel bir sayısal çözüm

yaparak göstermektedir. Soruda çok fazla değişken olmasının yanında kongrüansın iki parçaya ayrılmadan çözülmesinin istenmesi soruyu daha da karmaşık hale getirmiştir. Nadir, Fermat'ın  $n^{p-1} \equiv 1 \pmod{p}$  teoremini kullanarak soruya çok zarif ve basit bir çözüm getirmiştir. Sorunun çözümünü sadeleştirerek ve kısaltarak verelim:

$$a^{an+\beta} + b^{a'n+\beta'} + c^{a''n+\beta''} + d^{a'''n+\beta'''} \equiv 0 \pmod{p}$$

ifadesinde  $a, b, c, d, p$  asal sayılar ve  $p$  en büyükleri olmak üzere  $a$  sayıları pozitif ve sıfır değil,  $\beta$  herhangi tamsayı olmak üzere;  $a^{an+\beta} + b^{a'n+\beta'} \equiv 0$  ve  $c^{a''n+\beta''} + d^{a'''n+\beta'''} \equiv 0 \pmod{p}$  şeklinde iki parçaya bölünmemesi şartı ile kongrüansı sağlayan çözümler aranıyor.

$p = 41$  ve  $a = 2$  olsun.

$$2^{an+\beta} = (2^{an} \cdot 2^\beta)$$

$$(2^a \equiv 1)^n \pmod{41}$$

$b, c, d$  sayıları için 3, 7, 11 alalım:

$$2^{an+\beta} + 3^{a'n+\beta'} + 7^{a''n+\beta''} + 11^{a'''n+\beta'''} \equiv 0 \pmod{41}$$

$$(2^a)^n \cdot 2^\beta + (3^{a'})^n \cdot 3^{\beta'} + (7^{a''})^n \cdot 7^{\beta''} + (11^{a'''})^n \cdot 11^{\beta'''} \equiv 0 \pmod{41}$$

Burada  $n$  bağımsız olduğu için  $2^a, 3^{a'}, 7^{a''}, 11^{a'''}$  kuvvetlerinde, bunları  $\pmod{41}$ 'e göre 1'e eşit yapacak olan  $a, a', a'', a'''$  değerlerini belirleyelim:

$$(2^{20})^n \equiv 1 \pmod{41}$$

$$(3^8)^n \equiv 1 \pmod{41}$$

$$(7^{40})^n \equiv 1 \pmod{41}$$

$$(11^{40})^n \equiv 1 \pmod{41}$$

$$\alpha = 20, \quad \alpha' = 8, \quad \alpha'' = 40, \quad \alpha''' = 40$$

Şimdi hesaplanması gereken sadece  $2^\beta, 3^{\beta'}, 7^{\beta''}, 11^{\beta'''}$  kaldı.

$$2^\beta \equiv 2^{19} \equiv 21 \pmod{41}$$

$$3^{\beta'} \equiv 3^2 \equiv 9 \pmod{41}$$

$$7^{\beta''} \equiv 7^2 \equiv 8 \pmod{41}$$

$$11^{\beta'''} \equiv 11^5 \equiv 3 \pmod{41}$$



$$21 + 9 + 8 + 3 = 41$$

$$2^{20n+19} + 3^{8n+2} + 7^{40n+2} + 11^{40n+5} \equiv 0 \pmod{41}$$

Çözümüne bakıldığında, Nadir'in kafasında, adeta bilgisayarlar gibi, sayılarla hızlıca oynayabiliyor olduğu hissedilmektedir ve bu zor probleme yapmış olduğu çözümden anlaşılıyor ki büyük bir zekâyâ şahitlik etmekteyiz. Nadir, burada sadece Fermat teoremi ve basit bazı modüler aritmetik kurallarından faydalanarak 10 yıldan fazla zamandır çözümsüz kalan bu probleme zarif bir çözüm sağlamıştır.

Nadir'in metodunu daha açık hale getirmek üzere, kongrüansı sağlayan farklı çözümler tarafımızdan yapılarak aşağıda verilmiştir:

$$a^{\alpha n + \beta} + b^{\alpha' n + \beta'} + c^{\alpha'' n + \beta''} + d^{\alpha''' n + \beta'''} \equiv 0 \pmod{p}$$

$a, b, c, d, p$  en büyükleri  $p$  olmak üzere birbirinden farklı asal sayılar,  $\alpha_i \in \mathbb{Z}^+$ ,  $\beta \in \mathbb{Z}$  olmak üzere ve kongrüans  $a^{\alpha n + \beta} + b^{\alpha' n + \beta'} \equiv 0$  ve  $c^{\alpha'' n + \beta''} + d^{\alpha''' n + \beta'''} \equiv 0 \pmod{p}$  şeklinde ikiye bölünmemek şartıyla yukarıdaki kongrüansın herhangi  $n$  tamsayısı için çözümleri istenmektedir.

Fermat teoreminden:

$$n^{p-1} \equiv 1 \pmod{p}$$

olduğu biliniyor. Öyle ise;

$$n, n^2, n^3, \dots, n^{p-1}$$

kuvvetleri  $p$  asal sayısına bölünürse en az birinde mutlaka kalan  $+1$ 'e eşit olur.

$$1 \leq m \leq p - 1$$

olacak şekilde en küçük  $m$  değerini bulalım ki

$$n^m \equiv 1 \pmod{p}$$

olsun<sup>9</sup>. Böyle bir  $m$  değeri muhakkak  $p - 1$ 'i böler.

$$m \mid p - 1$$

Zira bölmezse;

9 Aslında burada  $n$ 'nin  $p$  modülüne göre eksponenti aranmaktadır.  $m$  bir pozitif tamsayı,  $a \in \mathbb{Z}$  ve  $(a, m) = 1$  olsun.  $a^{\gamma} \equiv 1 \pmod{m}$  koşulunu gerçekleyen en küçük pozitif  $\gamma$  tamsayısına  $a$ 'nın  $m$  modülüne göre eksponenti (mertebesi) adı verilir ve  $eks_m a = \gamma$  şeklinde gösterilir. Bu koşulu gerçekleyen  $\gamma$ 'lar vardır. Çünkü  $\gamma = \varphi(m)$  için Euler teoremine göre  $a^{\varphi(m)} \equiv 1$ 'dir (Erdoğan & Yılmaz, 2008, s. 52).

$$0 < r < m \leq p - 1$$

olmak üzere;

$$p - 1 = mk + r$$

olur (Euclid algoritması) ve  $k$  bu özelliğe sahip en küçük sayı olmak üzere;

$$1 \equiv n^{p-1} \equiv n^{mk+r} \equiv \underbrace{(n^m)^k}_{\equiv 1} \cdot n^r \equiv n^r \quad (1 < r < k)$$

Dolayısıyla  $n^m \equiv 1 \pmod{p}$  denkleminde  $m$ 'yi bulurken vakitten tasarruf ve kolaylık için  $(p - 1)$ 'in bölenlerine bakılır.

Özetle,  $n$ ,  $p$ 'yi bölmeyen herhangi bir tam sayı olmak üzere, 1'den başlanarak  $(p - 1)$ 'e kadar kuvvetleri alındığında,  $(p - 1)$ 'in bölenlerinden biri üs olmak üzere, mutlaka 1'e eşit kalan verir.

Bunun için sayısal bir örnek verelim:

**Örnek:** Mod olan  $p = 41$  ve  $a, b, c, d$  asalları da sırasıyla 2, 3, 5, 7 olsun.<sup>10</sup> Bu durumda denklem:

$$2^{\alpha n + \beta} + 3^{\alpha' n + \beta'} + 5^{\alpha'' n + \beta''} + 7^{\alpha''' n + \beta'''} \equiv 0 \pmod{41}$$

$$(2^\alpha)^n \cdot 2^\beta + (3^{\alpha'})^n \cdot 3^{\beta'} + (5^{\alpha''})^n \cdot 5^{\beta''} + (7^{\alpha'''})^n \cdot 7^{\beta'''} \equiv 0 \pmod{41}$$

olacaktır.  $n$  keyfi olduğu için  $\alpha, \alpha', \alpha'', \alpha'''$  değerlerinin  $2^\alpha \equiv 3^{\alpha'} \equiv 5^{\alpha''} \equiv 7^{\alpha'''} \equiv 1 \pmod{41}$  olacak şekilde seçilmesi zorunludur. Böyle seçildiğinde denklem

$$2^\beta + 3^{\beta'} + 5^{\beta''} + 7^{\beta'''} \equiv 0 \pmod{41}$$

haline gelir.

Kolaylık sağlaması için mod olan 41'in katlarını yazalım:

$$41, 82, 123, 164, 205, 246, 287, 328, \dots$$

<sup>10</sup> Burada  $a, b, c, d$  asalları  $p$  modülünü geçmeyecek şekilde istenildiği gibi seçilebilir.  $p$  modülü de istenildiği gibi seçilmekle beraber Nadir genelde  $p$  modülünü (31, 41, 53, 73, 109) seçerken,  $(p - 1)$ 'in (30, 40, 52, 72, 108) çok çarpanı olmasına dikkat etmiş görünüyor.

$2^{\alpha}$ 'yı bulmak için 2'nin kuvvetlerinin 41'e bölümünden kalanları listeleyelim:

$$2^1 \equiv 2 \pmod{41}$$

$$2^2 \equiv 4 \pmod{41}$$

$$2^3 \equiv 8 \pmod{41}$$

$$2^4 \equiv 16 \pmod{41}$$

$$2^5 \equiv 32 \pmod{41}$$

$$2^6 \equiv 23 \pmod{41}$$

$$2^7 \equiv 5 \pmod{41}$$

$$2^8 \equiv 10 \pmod{41}$$

$$2^9 \equiv 20 \pmod{41}$$

$$2^{10} \equiv 40 \equiv -1 \pmod{41}$$

$$2^{20} \equiv 1 \pmod{41}$$

$2^{20}$ ,  $(\text{mod } 41)$ 'e göre 1 kalanını vermektedir. Buradan:

$$(2^{20})^n \equiv 1 \pmod{41}$$

olur. Bu defa  $3^{\alpha'}$ 'yı bulmak için 3'ün kuvvetlerinin 41'e bölümünden kalanları listeleyelim:

$$3^1 \equiv 3 \pmod{41}$$

$$3^2 \equiv 9 \pmod{41}$$

$$3^3 \equiv 27 \pmod{41}$$

$$3^4 \equiv 40 \equiv -1 \pmod{41}$$

$$3^8 \equiv 1 \pmod{41}$$

Buradan:

$$(3^8)^n \equiv 1 \pmod{41}$$

olur.  $5^{\alpha''}$ 'yı bulmak için 5'in kuvvetlerinin 41'e bölümünden kalanları listeleyelim:

$$5^1 \equiv 5 \pmod{41}$$

$$5^2 \equiv 25 \pmod{41}$$

$$5^3 \equiv 2 \pmod{41}$$

$$5^4 \equiv 10 \pmod{41}$$

$$5^5 \equiv 9 \pmod{41}$$

$$5^6 \equiv 4 \pmod{41}$$

$$5^7 \equiv 20 \pmod{41}$$

$$5^8 \equiv 18 \pmod{41}$$

$$5^9 \equiv 8 \pmod{41}$$

$$5^{10} \equiv -1 \pmod{41}$$

$$5^{20} \equiv 1 \pmod{41}$$

Buradan:

$$(5^{20})^n \equiv 1 \pmod{41}$$

olur. Son olarak,  $7^{a''}$ 'yi bulmak için 7'nin kuvvetlerinin 41'e bölümünden kalanları listeleyelim:

$$7^1 \equiv 7 \pmod{41}$$

$$7^2 \equiv 8 \pmod{41}$$

$$7^3 \equiv 15 \pmod{41}$$

$$7^4 \equiv 23 \pmod{41}$$

$$7^5 \equiv 38 \pmod{41}$$

$$7^6 \equiv 20 \pmod{41}$$

$$7^7 \equiv 17 \pmod{41}$$

$$7^8 \equiv 37 \pmod{41}$$

$$7^9 \equiv 13 \pmod{41}$$

$$7^{10} \equiv 9 \pmod{41}$$

$$7^{11} \equiv 22 \pmod{41}$$

$$7^{12} \equiv 31 \pmod{41}$$

$$7^{13} \equiv 12 \pmod{41}$$

$$7^{14} \equiv 2 \pmod{41}$$

$$7^{15} \equiv 14 \pmod{41}$$

$$7^{16} \equiv 16 \pmod{41}$$

$$7^{17} \equiv 30 \pmod{41}$$

$$7^{18} \equiv 5 \pmod{41}$$

$$7^{19} \equiv 35 \pmod{41}$$

$$7^{20} \equiv -1 \pmod{41}$$

$$7^{40} \equiv 1 \pmod{41}$$

Buradan:

$$(7^{40})^n \equiv 1 \pmod{41}$$

olur.

Geriye sadece hesaplanması gereken  $2^\beta + 3^{\beta'} + 5^{\beta''} + 7^{\beta'''} \equiv 0$  olacak şekilde  $2^\beta, 3^{\beta'}, 5^{\beta''}, 7^{\beta'''}$  değerleri kaldı kaldı.

$$2^\beta \equiv 2^1 \equiv 2 \pmod{41}$$

$$3^{\beta'} \equiv 3^2 \equiv 9 \pmod{41}$$

$$5^{\beta''} \equiv 5^2 \equiv 25 \pmod{41}$$

$$7^{\beta'''} \equiv 7^{18} \equiv 5 \pmod{41}$$

$$2 + 9 + 25 + 5 = 41 \equiv 0 \pmod{41}$$

Bulunan tüm değerleri kongrüansta yerine yazdığımızda:

$$2^{20n+1} + 3^{8n+2} + 5^{20n+2} + 7^{40n+18} \equiv 0 \pmod{41}$$

çözümü elde edilmiş olur.<sup>11</sup> Bundan başka çözümler de bulunabilir. Farklı çözümlerden bazıları şunlardır:

$$2^{20n+2} + 3^{8n+4} + 5^{20n+9} + 7^{40n+17} \equiv 0 \pmod{41}$$

$$2^{20n+3} + 3^{8n+3} + 5^{20n+5} + 7^{40n+5} \equiv 0 \pmod{41}$$

Bu şekilde denklemi sağlayan birçok farklı çözüm bulunabilir. Biz burada denkleme Nadir'in yapmış olduğu çözüm yöntemini incelediğimiz için denklemin farklı bir usulle çözülmesi meselesini sayılar teorisi alanında çalışan matematikçilere bırakıp bununla yetinelim.

## 2. Sonuç

Nadir'in matematik alanındaki çalışmalarının tamamı sayılar teorisi hakkındadır. *İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanan makaleleri, *Hesâb-ı Nazarî* adlı kitabı ve *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde yayınlanan soru ve cevapları sayılar teorisi alanında yapmış olduğu başlıca yayınlardır.

Nadir'in 1901-1914 yılları arasında *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisinde 26 soru ve 36 cevabı yayınlanmıştır. Bu soru ve çözümlerin büyük bir kısmı günümüzde modern sayılar teorisi alanında çalışan matematikçileri bile cezbedebilecek düzeydedir. *Jahrbuch der Fortschritte der Mathematik* ile *Revue Semestrielle des Publications Mathématiques* özet yıllıklarında ve L.E. Dickson'un *History of the Theory of Numbers* adlı kitabında bu soru ve çözümlerine atıflar yapılmış ve Nadir uluslararası matematik araştırmaları yazınında adı geçen ilk Türk matematikçisi olmuştur.

Nadir'in, A. Boutin'in *L'Intermédiaire des Mathématiciens* dergisine gönderdiği ve 11 yıl boyunca çözümsüz kalan bir sorusuna vermiş olduğu çözüm, sayılar teorisi alanına yaptığı orijinal katkılardan biridir. Uluslararası bir dergide bu kadar uzun süre yanıtızsız kalan bir sorunun zorluğu ve önemi aşîkârdır. Nadir'in çözümü ise çok zarif olup, onun alana hâkimiyetinin bir ispatı niteliğindedir.

Nadir'in dergide yayınlanmış soru ve cevaplarından seçerek incelediğimiz örnekler, Nadir'in kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan matematikçilerin alandaki çalışmalarından haberdar, literatüre hâkim, birbiriyle etkileşim içinde olan çoğunlukla Avrupalı matematikçilerden oluşan bir matematik topluluğunda oldukça etkin bir matematikçi olduğunu göstermeye yeterlidir.

11 Aslında burada Nadir'in atlamış olduğu bir nokta var.  $2^\alpha \equiv 3^{\alpha'} \equiv 5^{\alpha''} \equiv 7^{\alpha'''} \equiv -1 \pmod{41}$  alındığında sonuca daha erken ulaşılabilir. Bu durumda  $2^{10n+1} + 3^{4n+2} + 5^{10n+2} + 7^{20n+18} \equiv 0 \pmod{41}$  da bir çözüm olur.

### **Kaynakça**

- Erdoğan, M., & Yılmaz, G. (2008). *Soyut Cebir ve Sayılar Teorisi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). "Mehmed Nâdir". *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28, s. 499-500). içinde
- Heath, T. L. (1921). *A History of Greek Mathematics* (Cilt 2). Oxford: Oxford University Press.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., & İzgi, C. (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi* (Cilt 2). İstanbul.
- İnönü, E. (1997). *Mehmet Nadir: Bir Bilim ve Eğitim Öncüsü*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Laisant, C., & Lemoine, E. (1906). *L'Intermédiaire des Mathématiciens*(13).
- Laisant, C., & Lemoine, E. (1907). *L'Intermédiaire des Mathématiciens*(14).
- Laisant, C., & Lemoine, E. (1908). *L'Intermédiaire des Mathématiciens*(15).
- Lucas, É. (1877). *Recherches sur Plusieurs Ouvrages de Léonard de Pise et sur Diverses Questions d'Arithmétique Supérieure*. Rome.
- Mehmet Nadir. (1340/1924). Hoene-Wroński. *Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası, Sene 2*(Sayı 1), 12.
- Mehmet Nadir. (1341/1925a). Nazariyye-i A'dâda Dair. *Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası, Sene 2*(Sayı 3), 178.
- Mehmet Nadir. (1341/1925b). Planude'ün İki Mesele-i Meşhuresi. *Darülfünun Fen Fakültesi Mecmuası, Sene 3*(Sayı 1), 38.





# Gilles Deleuze'ün Anlam Ontolojisi

Svitlana NESTAROVA\*

Makale Geliş / Recieved: 15.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 15.11.2018

## Öz

*Bu çalışmada, Gilles Deleuze'ün anlam kuramına yaptığı eleştiriler ve katkılar değerlendirilecektir. Anlamın, dilin fenomeni olduğu varsayımına dayanan Deleuze, anlama dair klasik felsefedeki görüşleri gözden geçirmektedir. Ona göre, anlam önermede ifade edilen saf olaydır. Özel bir ontolojik statüye sahip olan anlam, anlamsızlıkla içsel ilişki içinde bulunmaktadır. Deleuze'e göre, anlam önermenin dışında var olamaz, ama tam olarak onun içinde de değildir; o önermenin öncesinde ve sonrasında da mevcut olan önermenin aşkın koşuludur. Anlam önermenin diğer işlemleriyle (denotation, manifestation, signification) birlikte meydana gelen önermenin dördüncü boyutudur. Dil düzleminde anlamın belirlenmesi, imleyen ile imlenen olmak üzere iki dizinin etkileşimiyle oluşan yapılarda gerçekleşmektedir. Deleuze'e göre, merkezi bulunmayan, rastlantısal ve düzensiz olan yapı, anlamı belirleyemez. Tersine, yapı anlamın belirlenmesiyle inşa edilir ve böylelikle tutarlık kazanır.*

**Anahtar Kelimeler:** Anlam, Olay, Yüzey, Önerme, Dizi.

## *Gilles Deleuze's Ontology of Sense*

### *Abstract*

*This paper examines Gilles Deleuze's critics and contributions to the Theory of Sense. Considering sense as a phenomenon of language, Deleuze revises the traditional philosophical understanding of the sense. According to him, sense is the pure event of the proposition. Sense has a special ontological status and maintains very special relations*

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Ana Bilim Dalı, nesterova@artvin.edu.tr.

**Künye:** NESTAROVA, Svitalana. (2018). Gilles Deleuze'ün Anlam Ontolojisi. *Dört Öge*, 14, 83-98. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*with nonsense. For Deleuze, sense cannot exist outside the proposition, but it is not exactly within it; sense is the transcendent condition of the proposition that exists before and after it. Sense is the fourth dimension of the proposition that comes along with its other functions such as denotation, manifestation, signification. Sense takes place in the structures formed by the interaction of the two series where one is the signifier and the other is the signified. According to Deleuze, random, and irregular structure with no center cannot determine sense. On the contrary, the structure is constructed by sense and thus becomes coherent.*

**Keywords:** Sense, event, surface, proposition, series.

## Giriş

Anlam sorunu, birçok sosyal bilimin araştırma konusuna dâhil olduğu halde, felsefede özel bir konuma sahip olup, bütün diğer konuların etrafında döndüğü eksen veya ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Genel olarak, felsefede anlam probleminde dil ile düşünce arasındaki ilişki sorunsalı içinden yaklaşılmakla birlikte, bugüne kadar genel geçerli ve tatmin edici bir anlam tanımı konusunda uzlaşmaya varılmadığı söylenebilir. Anlama dair kuramsal görüşlerin gelişmesinde, tarihsel olarak birbirini izleyen üç paradigma modelini tespit etmek mümkündür. Bunlardan ilki olan sözcük merkezci paradigma, anlamın temel bir birimi olarak kelimeyi ele alır. Söz konusu görüş; cümle ve metin gibi daha karmaşık olan dilsel ifadelerin anlamlarının onları oluşturan kelimelerin anlamlarından ibaret olduğunu iddia eder. Sözcüğün temsil ettiği anlam ise, bir nesnenin veya bir özelliğin düşünsel bir tasavvuru olarak anlaşılır.

Bu anlayış, kökeni bakımından antik döneme dayanmakla birlikte, bir derecede yapısalcılığın geliştirdiği gösterge kuramında devamını bulmaktadır. Anlamı barındıran iki boyutlu bir yapı olarak gösterge; kavram ile onun işaret ettiği nesne (referent, denotat) arasındaki ilişkiyi temsil etmektedir. Bu durumda anlam, ağırlıklı olarak zihinsel bir tasavvur olarak anlaşılan kavramla, başka bir deyişle gösterilenle ilişkilendirilmektedir (Saussure, 1966: 66). Ne var ki zamanla, bağlamdan koparılmış bir sözcüğün tek başına bir düşünce ifade edemeyeceği; hatta sözcüğün veya kelimenin, anlamının içinde yer aldığı ve belirli bir semantik ve sözdizimsel işlevi yerine getirdiği cümle tarafından belirlendiği anlaşılmıştır. Bu durum, önermesel (propositional) anlam paradigmasının gelişmesine yol açmıştır. Bu görüşe göre anlam, içinde yer alan sözcüklerin anlamlarından bağımsız ve onların toplamına indirgenemez olan önermenin (cümlelerin) unsurudur. Bu görüşün temsilcileri arasında, cümlelerin anlamını düşünce ile ilişkilendiren G. Frege (Frege, 1993: 28) ve “*Ancak* tümcenin anlamı vardır; *ancak* tümcenin bağlamında *bir adın imlemi vardır*” (Wittgenstein, 2010: 35) diyen L. Wittgenstein yer almaktadır.

Anlam kuramına ilişkin diğer katkılar, pragmatik dil felsefesi alanında J. Austin ve J. Searle'ün geliştirdikleri *Söz Edimleri Kuramı* tarafından sağlanmıştır. Eylemsel anlam paradigması olarak anlamlandırılabilen söz konusu yaklaşımda, anlam, sırf bir dilsel fenomen olmaktan çıkar ve daha geniş bağlamda herhangi bir bilinçli eylemin temel güdülenme unsuru olarak ele alınır. Buna göre, anlamlı dilsel ifadeler nesnel dünyadaki durumu temsil etmekle birlikte, daima sosyal dünyaya yöneliktir ve konuşmacının amaçları doğrultusunda başka öznelere bildirilmek üzere dile getirilir. Başka bir deyişle, anlam, özne-nesne ilişkilendirme formu olup, kaçınılmaz olarak özneler arası boyutuna da sahiptir. Bundan dolayı herhangi bir ifadenin anlamı yalnızca konuşmacının niyetini ya da pragmatik amaçlarını hesaba katmayla tam olarak anlaşılabilir.

Bu çalışma, postmodern düşünür Gilles Deleuze'ün anlam kuramı tartışmalarına yaptığı katkıları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Deleuze'ün görüşlerini özellikle dikkate değer kılan şey, bir yandan, onun klasik anlam kuramlarına yaptığı sorgulama çerçevesinde, alanda kabul görmüş birçok varsayım ve açıklamayı gözden geçirme ve temel kavramları yeniden tanımlama teşebbüsleridir. Diğer yandan, Deleuze'ün sunduğu anlam projesinde, düşünürün eleştirdiği yaklaşımlara yeniden hayat veren sentezi de görmek mümkündür. Deleuze, öncelikle, anlamı, hali hazırda bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen bir öz olarak tanımlayan, anlama aşkınlık ve mutluluk gibi özellikleri atfeden klasik felsefe (Platon, Kant, Hegel) geleneğine karşı çıkmaktadır (Deleuze, 2015: 92). Deleuze, bir anlamda, Nietzsche'yi takip ederek anlamın çeşitli dinamik güçlerin etkileşimi içinde değişerek ve farklılaşarak gelişen bir şey olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Genel olarak, yapısalcılığın varsayımlarına dayanan Deleuze, anlamın göstergeler sistemi olan dil ile ilişkili bir şey olduğunu kabul eder. Düşünür, önermesel anlam paradigmasına yaklaşarak, anlamın 'olayın' dilsel ifadesi olan önermede ifade edilen, ama önermeyi aşan bir özellik olduğunu iddia etmektedir. Dahası anlamın, anlamsızlık ve paradoksun üretkenliği sayesinde oluştuğunu öne sürmektedir. Bu çalışmada, özellikle Deleuze'ün anlamın var olma koşullarına, cümle içindeki durumuna ve oluşum sürecine dair düşüncelerinin analizi yapılacaktır.

Deleuze, anlam problemini "Fark ve Tekrar" (*Difference et Repetition*, 1968) ve daha ayrıntılı olarak "Anlamın Mantığı" (*Loguque du Sens*, 1969) isimli eserlerinde ele alır. "Anlamın Mantığı", anlamı çeşitli bağlamlarda irdelemeyi amaçlayan keyfi serilerden (bölümlerden) oluşan deneysel bir eserdir (Demir-Atay, 2010: 63). Deleuze'ün kendi ifadesiyle, "Anlamın Mantığı", "mantıksal ve psikanalitik bir roman denemesidir" (Deleuze, 2015: 15). Eserin, alışagelmemiş olmayan formu aslında onun konu ettiği meseleden kaynaklanmaktadır. Çünkü anlam, dünyayı idrak etmemizi sağladığı halde, kendisi tanımlanmaktan kaçan, içinde bir dizi çelişki ve paradoksu barındıran bir şeydir. Türsel özelliğimiz olan düşünmenin unsuru ve ürünü olan anlam, insanın hemen hemen tüm pratik faaliyetlerinin yönünü be-

lirlenmesinde rol oynar. Ne var ki, anlamın söz konusu içkinliği ve yaşamımıza total nüfuzu, aynı zamanda onun kendisinin görünmezliğini ve idrak edilmezliğini de beraberinde getirmektedir. Daima anlamlandırma süreçlerine dâhil olan insan, anlamın doğasını kavramakta zorlanır; anlama yönelik açıklamamız hep eksik kalır ve anlam hep elimizden kayar gider. “Anlamın Mantığı” bu garip “özün” ontolojik özgünlüğünü ortaya çıkarmayı amaçlar.

Deleuze’ün anlam kuramı ya da anlam mantığı, anlamı salt dilbilgisel veya mantıksal bir semantik yönüyle ele almaz, daha çok anlamın “var olma durumuyla”, ontolojisiyle ilgilenir. Bu nedenle, Deleuze’ün anlam mantığı, sadece semantik gibi özel bir disiplin olmaktan daha çok genel bir ontolojidir. Anlam, bütün şeylerin varoluşunu eşit bir şekilde dışa vurduğu için, anlam mantığı genel bir ontoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Deleuze’e göre, her felsefe temelde bir ontolojidir: “...felsefe, ontoloji ile iç içe geçer, ama ontoloji de varlığın tek-anlamlılığıyla iç-içe geçer” (Deleuze, 2015: 201; Parr, 2005: 196). Bu nedenle, anlamın mantığı, Deleuze için genel olarak felsefenin çeşitli isimlerinden başka bir şey değildir.

### Anlamın Zamanı ve Mekânı

Deleuze, anlamın ontolojisini açıklamak için olay kavramına başvurur ve genel olarak anlamı “*önermede ifade edilen saf olay*” olarak tanımlar (Deleuze, 2015: 36). Deleuze’ün kullandığı olay kavramı, pozitivistlerin tercih ettikleri ve ağırlıklı olarak nesnel gerçekliğe atıf yapan olgu kavramından oldukça farklıdır: “...*Olay, başa gelen (kaza) değildir, o, başa gelende bize işaret yollayan ve bizi bekleyen saf ifade-edilendir*” (a. e., 169). Dolayısıyla, olgu gibi kesin mekânsal ve zamansal belirleme-lere bağımlı olmayan olay özel bir ontolojik statüye sahiptir.

Deleuze’ün, olay-anlam ilişkisini ele aldığı bağlamların ilki ve en önemlisi Stoacılıktır; daha doğrusu, Stoa mantığı ve bunun çerçevesinde geliştirilen “ifade edilen anlamlar” doktrinidir (lekton, λεκτόν). Bilindiği gibi, sadece cisimlerin ve cismani şeylerin var olduğunu kabul eden radikal Stoacı materyalist ontolojide, istisnai bir durum olarak bazı cisimsiz şeylere de yer verilmiştir. Maddi olmayan bu şeylerin arasında zaman, uzam, boşluk ve λεκτά (“ifade edilen, anlamlar”) yer almaktadır. *Lekton*, konuşmacının aklı aracılığıyla ifadesini bulan dünyadaki mevcut ilişkiler durumudur (the state-of-affairs in the world) (Bardzell, 2009: 23). Stoacıların söz konusu “cisimsiz-olanı” yorumlarken Deleuze, onun daha çok cisimlerin etkileşimiyle meydana gelen etki (*effect*) olduğunu söylemektedir. Örneğin, bir bıçak teni kesip yaraladığında, ten ve bıçak diye iki cismin birbiri üzerindeki etkisi söz konusudur. Yara ise, bu durumda cisimlerin etkileşiminden veya karışımından meydana gelen yeni bir cismani oluşumdur. Ne var ki, bu cisimlerin başına gelen “yaralama”, “kesme”, “kesilme” gibi şeyler cismani bir karışım değildir. Bunlar, söz konusu oluşumların mantıksal veya diyalektik nitelikleridir; hem meydana gelen olay, hem de aynı zamanda bu olay hakkında söylenendir. Olgusal gerçeklik aç-

sından baktığımızda, bu bir olaydır; cümle açısından ise bir anlamdır. Stoacıların *lektion*'u böylece hem anlam hem de olaydır, çünkü onda söylenen şeyler ve gerçekleşen olaylar örtüşmektedir. *Lecton*, Husserl'in fenomeni gibi, ontolojik olarak gerçekliğe ve gerçek olmayan şeylere karşı kayıtsız ve nötr kalmaktadır.

Deleuze'e göre, olay "asla şimdi değil daima zaten geçmiş ve henüz gelecek olandır" (Deleuze, 2015: 157). Bir olay olarak anlam, herhangi bir öz değildir; bundan dolayı da gramer açısından isimlerle ifade edilmek yerine, daha çok fiillerle, daha doğrusu zaman, nicelik ve kişilik açısından nötr olan mastarlarla ifade edilir: kesmek, yakmak, bulunmak, olmak vs. (Er, 2012: 88). Sonuçta, "yazmak" kalemin varlığının içsel özünü ifade eden bir ifadedir. Mastarlar, şimdiki zamana ve cisimlere hükmeden *Khronos*'a değil, daha çok yaşanan anı geçmiş ile gelecek arasında durmadan bölen ve iki farklı yönünü -"artık olmuş olan" ve "henüz gerçekleşmemiş olanı" - belirleyip birleştiren *Aion*'a aittir: "Saf mastar *Aion*'dur, düz çizgi, boş biçim veya uzaklıktır; momentlerle hiçbir ayırım barındırmaz, durmaksızın biçimsel olarak geçmişin ve geleceğin eşzamanlı çifte yönünde bölünür" (Deleuze, 2015: 206) Eğer anlam kategorisinden bir değişimine olay dersek (şimdiye kadar bize anlamlı gelen şeye kayıtsız kalmamız; eskiden anlamsız gelen şeye artık duyarlı olmamız), olayın zaman içinde yeri olmadığı sonuca varmamız gerekir (Zourabishvili, 2011: 17). Daha doğrusu olay, zamanın kronolojisini etkiler ve onun tekrar düzenleyerek zaman üzerindeki 'üstünlüğünü' kanıtlar.

Şimdiyi, geçmiş ve gelecek olarak altbölümlere ayıran an olarak *Aion*, her iki yönde de sınırsız olan düz çizgi halinde uzanır (Deleuze, 2015: 186). Deleuze'e göre, söz konusu "aynı zamanda iki yönlü hareket halinde olmak" anlamın temel özelliğidir. Anlam, her zaman her koşulda (en az) iki farklı anlamı barındırır; o hep ikili anlamdır, çokanlamlılıktır. Bundan dolayı anlam, tutarlılığı ve özdeşliği talep eden sağduyuya değil, anlamsızlığa (nonsense) daha yakındır. Dolayısıyla, var olan her şeyin varlığını ifade edebilen için "aynı ve eşit" olan anlam da, özdeşliğin ötesinde kalmaktadır. Anlamda bir birlik varsa, söz konusu birlik homojen parçaların bütünlüğüne değil, farklılıklar arasında geçen ayırma, kopma yerine radikal farklılığa imkân tanıyan ve ayırdığı anda birleştiren ayırım çizgisine işaret etmektedir. Ona göre, varlık her yerde, her zaman ve herkes için aynıdır; herkese aynı anlamla seslenmektedir (Deleuze, 1968: 36; Deleuze, 2015: 201). Varlık çok ya da az; daha kötü ya da daha iyi; avantajlı veya boş bırakılmış olamaz, Varlık hep aynıdır. Söz konusu ontolojik aynılık ve eşdeğerlilik, farklılığın meydana çıkması için gerekli olan zemini sağlar ve sadece o var olan her şeye içkinlik planında radikal bir eşitlik tanır. Ontolojik aynılık teorisi, aslında Duns Scotus'un felsefesine atıfta bulunur. Zira Deleuze'e göre, Duns Scotus'un ontolojisinden başka bir ontoloji yoktur (Deleuze, 1968: 35).

Deleuze, olayı, cismani şeylerin birbirine yaptıkları "etki" olarak tanımlandığı için, söz konusu etkileşimin ontolojik olarak heterojen iki şey arasında

gerçekleştiği anlaşılır. Anlam, yaşamsal durum ve dil düzlemlerinin etkileşimiyle meydana gelmektedir, dolayısıyla her iki alanın özelliklerini içinde barındırır, ama hiçbirine tam olarak ait değildir. Deleuze, anlamı, “önermenin ifade-edilenidir, şeylerin yüzeyindeki o cisimsizlik, indirgenemez karmaşık bir olma, önermede içten-içe-olan ya da alttan-alta-olan saf olaydır” biçiminde tanımlar (Deleuze, 2015: 36). Dolayısıyla Deleuze için, olayın var olma durumu, bir hayalete veya geride kalan ize benzer: Bir şeyin hem var olduğuna hem de artık yok olduğuna; hem varlığa hem de yokluğa işaret eder.

O halde anlam nerededir, onun yeri neresidir? Deleuze’e göre, anlam, dil ile olayın temas ettiği, hem birleştiği hem de ayırdığı yerde, yani sınırdadır: “Anlam yüzeyde meydana gelen ve serpilen şeydir” (a.e., 147). Başka bir ifadeyle anlam, cisimlerle yaşanan temaslarda belirginleşen nesnel dünya ile dilin temsil ettiği sosyal dünya arasında kurulan geçici ve kırılğan bir bağ, her an yeninden çizilebilen bir hattır. Bundan dolayı anlam, daima yüzeysel olan, bir yüzey etkisidir. O, bir yönüyle cisimlerin başına gelen, diğer yönüyle önermelerde ortaya çıkan bir şey olduğu için, söz konusu iki boyutun birliğini sağlayan bir “eklemlenme unsurunu” ifade etmektedir.

Bu yüzey, ayrıca her iki alanın indirgenemez özgünlüğünü belirleyen çizgi, onların karışıp fark edilmez oluşlarını önleyen bir şeydir. Bunu sağlayabilmesi için, anlam, nötr kalmak zorundadır. Anlam, cümlelerin niteliklerine, niceliklerine ve kiplerine karşı tarafsız kalır; genel ve özel, tikel, tümel ve tekil, doğrulanma ve yanlışlanmaya karşı kayıtsız kalır. O ne etkin ne edilgen; bir anlamda aşkınsal alanın ta kendisidir: “Anlam hiçbir yüskeliğe ait değildir, hiçbir derinlikte saklı değildir; yüzey etkisidir o ve kendi boyutu olan yüzeyden ayrılamaz. Öte yandan, anlam derinlikten ya da yükseklikten yoksun değildir, daha ziyade yükseklik ve derinlik yüzeyden yoksundur, anlamdan yoksundur ya da bunlara ancak anlamı varsayan bir “etki” yoluyla sahiptir” (a.e., 92). Nasıl ki insan derisi; bedeni belirginleştiren, onun mevcudiyetinden ve şeklinden haberdar eden bir unsur olmakla birlikte, aynı zamanda dokunduğu, temas ettiği dış dünyayı somut ve algılanabilir hale getirmektedir; anlam da kelimeler ile nesnelere arasında ilişkilerin kurulduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı Deleuze, “bütün diplerden daha derin olan şey yüzeydir, tendir” der (a.e., 161).

Anlaşıldığı üzere anlam; zamanın ve mekânın hududunda, ayırım çizgesinde ve her tür “öte-“, “dışı-” ve “arası-”lıkta bulunduğu için, onun ontolojik konumu “aşırı varoluş” veya “varlık üstü” durum olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla anlamın ontolojik adresi, doğası itibarıyla irreal ve sembolik olan dilsel düzeyde aranmalıdır. Dilin biyolojik kökeni tezini destekleyen Deleuze için, dilin kendisi de bir yüzeydir: Sesleri bedenlerden ayıran, seslere kelime ve cümle formunu kazandıran yüzeydir.

## Önermenin Dördüncü Boyutu Olarak Anlam

Var olmayan bir varlık olarak anlam, cümlede ontolojik bir içsellik olarak mevcuttur. Olay, ayrılmaz biçimde hem cümlelerin anlamı hem de dünyanın oluşudur; dünyada kendini dilde barınmaya bırakan ve onun işlemesine izin veren şeydir (Zourabishvili, 2011: 17). Mantıksal veya diyalektik olarak, niteliklerin tek başına var olamamaları, ama başka şeye içsel ait olmaları gibi; ifade edilen anlam da bir cümleye aittir, orada “ikamet” eder. Fakat anlamın; geçici, dışarıdan atfedilen bir özellik olduğunu kabul etmek veya anlamın varlığının şeylerin ve sözlerin varlığından türetilmiş ve onlara bağımlı olan bir şey olduğunu düşünmek yanlış olur. Olayların mantıksal bir niteliği olarak anlam, “ifade edilen” bir cümle içinde ikamet ettiği için cisimlerin söz konusu yüzeyi, aynı zamanda da dilin kenarı olmaktadır. Bu bağlamda, asgari anlam içeren bir ifade birimi olarak cümleyi (önermeyi) temele alan Deleuze, sözcükleri bir dizi semantik kurala göre örgütleyerek, anlamın belirlenmesine imkân sağlayan içkin ilişki ve işlevleri tespit etmeye çalışır.

Anlam nosyonuna en yakın duran bir önermenin özellikleri arasında, önermenin doğruluk değeri olduğu kabul edilir. Buna göre, Frege ve Russell, anlamın önermenin doğruluk koşulunu oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, anlamsız bir önermenin doğruluğu tespit edilemez; bir önermenin doğru (ya da yanlış) olması için, bu önermenin anlamlı olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, önerme gramer açısından doğru biçimlenmiş ve bir dizi mantıksal kurala uygun bir şekilde ifade edilmiş olmalıdır. Ancak Deleuze, önermenin anlamlı oluşunun onun doğruluğu için yeterli bir koşul oluşturmadığını; doğruluk için yalnızca biçimsel bir olasılık sağladığını söylemektedir. Bu duruma açıklık getirmek için Deleuze, doğruluk koşullarını tespit etmekle sınırlı kalmadan, dilin oluşum sürecini (genesis) ve söz konusu sürecin farklı aşamalarını, katmanlarını ve etkenlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Deleuze, önerme içinde gerçekleşen işaret-etme (denotation), dışa-vurma (manifestation) ve imleme (signification) olmak üzere üç işlevi veya ilişki türünü incelemeye tabi tutar. Bu bağlamda, söz konusu boyutların belirlenmesi ve yeniden tanımlanması, dil bilimcilerin anlama dair geliştirdiği terimlerin çeşitliğinden kaynaklanan kargaşanın giderilmesine de olanak tanımaktadır (Kügler, 2011: 325).

Bunların ilki olan işaret-etme ya da belirtme (designation or denotation) işlevi, bir önermenin dışsal nesnel gerçeklik ile olan ilişkisini ifade etmektedir. Mantıksal olarak, işaret-etmenin ölçütü ve temel unsuru *doğru ve yanlıştır*. Buna göre “doğru olan”; bir işaret-etmenin şey durumu tarafından gerçekten doldurulması, belirticilerin gerçekleşmesi ya da uygun imgenin seçilmesi demektir. “Yanlış olan” ise ya seçilen imgelerdeki bir hata, ya da sözcüklerin çağrıştılabileceği bir imge üretmenin radikal olanaksızlığı yüzünden işaret-etmenin sağlanamamış olmasıdır (Deleuze, 2015: 29).

“İşaret etme” ilişkisi, Deleuze’ün “biçimsel tekillik” göstergesi olarak nitelendirildiği işaret zamirleri (bu, o, işte, o zaman vs.) ve bazı kişi zamirleri (birinci ve ikinci şahıs zamirleri hariç) vasıtasıyla ifade edilir. Biçimsel tekilliklerin yanı sıra işaret etme ilişkilerin kurulmasında, “maddi tekillikler” olan özel isimler de kullanılmaktadır. Ancak Deleuz’ün, işaret etme ilişkisi isimlendirmeden ayrı tuttuğunu vurgulamak gerekir. Ona göre, önermede işaret edilen şey tekil bir dilsel birim olarak önceden tanımlanmalıdır, yani daha önce dile dâhil edilmiş olmalıdır. Bu şekilde Deleuze, “işaret etme” ilişkisi ile ileride anlam olarak ortaya koyacağı tekil nesne ile söz arasında ilişki kurma olayı arasında bir ayırım yapmaktadır.

Önermedeki ikinci ilişki biçimi dışa-vurma (manifestation) olarak adlandırılır ve önermenin konuşan ve kendini ifade eden özneyle ilişkisine işaret eder. Deleuze’ce göre, dışa-vurma önermeye karşılık gelen arzu ve inanışların dile getirilişi olarak ortaya çıkar. Arzular ve inanışlar çağrışımlar değil, nedensel çıkarımlar olup, önermede özel parçacıklar veya “dışa-vurucular” vasıtasıyla ifade edilirler. Bunlar arasında, başta “ben”, “sen” gibi birinci ve ikinci şahıs zamirleri ve geleceğe veya öteye işaret eden “yarın”, “her zaman”; “başka yerde”, “her yerde” gibi ifadeler bulunmaktadır. Dışa-vurmanın mantıksal ölçütü olarak doğru ve yanlış değil, daha öznel bir değerlendirme nosyonu olarak *haklılık ve aldaticılık (yanılsama)* söz konusudur (a.e., 30). Dışa-vurma ilişkisi, bazen anlam üreten bir merci olduğu zannedilen *cogito*’ya işaret eder aslında. Bu işlev, öznel idealizm açısından en temel veya tek mümkün olan gibi görünen öznel görüşün veya zihinsel deneyimin ifadesi olarak da değerlendirilebilir.

Önermenin üçüncü işlevi, imleme (signification) olarak adlandırılır. İmleme ilişkisinde, sözcüğün, sentaktik bağıntıların kavram içerimleriyle birlikte evrensel ya da genel kavramlarla olan ilişkisi söz konusudur. İmleme sürecinde, önermenin öğelerini daima kavram içerimlerinin “imleyen”i olarak ele alırız ve bu içerimlerle önermemizin öncülleri olarak kullanılacak başka önermelere gönderme yaparız. İmlemenin ya da bu şekilde anlaşılan tanıtlamanın mantıksal değeri artık doğruluk değil, bir önermenin doğru “olmasını” sağlayan koşullar bütünüdür. İmleme, mantıksal çıkarsamayı öngören her türlü sözdizimsel bağlamalarda kendini gösterir ve genel olarak söylemin bağlamsal olmasını sağlar. Öncül ya da sonuç önermesi yanlış olabilir veya var-olmayan bir şeye işaret edebilir. Böylece, imleme doğruluğu temellendirirken, hatayı da olanaklı hale getirir. Bu yüzden imleme ilişkisinde doğru ve yanlış değil, *doğru ve saçma* karşıtlığıyla karşılaşmaktayız. Saçma ise, Deleuze göre, “imlemesi olmayan, ne doğru ne de yanlış olabilen şeydir” (a. e., 31).

Deleuze’ün incelediği üç ilişki, önermenin içkin yapılarıyla ilgili olmasına rağmen, aynı zamanda nesnel ve öznel, tekil ve tümel, cismani ve düşünsel gibi belirli ontolojik alanlara da işaret etmektedir. Başka bir deyişle, Deleuz’ün anlattığı cümleler zaten gerçeklikle, yani cisimler dünyasıyla iç içe bulunur ve onun



çeşitli boyutlarıyla örtüşmektedir. Örneğin, dışa vurma ilişkisi sözel eylemlerle bağlantılı olup imleme ilişkisi Saussure'cü yapısal dilbilimindeki dil anlayışına işaret etmektedir.

Özetle, önermeler atıfta buldukları nesnelere, bunları dile getirenlerle ya da başka önermelerle ilişki içinde bulunmaktadır. Ancak, bu ilişkilerin hiyerarşisi veya birbirine göre önceliği görecelidir ve önermeyi ele alma tarzına göre değişiklik göstermektedir. Konuşma esnasında, 'Ben' ilkesi önceliklidir; bundan dolayı bu durumda dışa-vurma boyutu hem işaret-etmeyi mümkün kılar, hem de imlemenin öncesinde gerçekleşir. Önermenin dilbilimsel analizinde imleme boyutu önseldir, çünkü konuşan özne olarak insan kendini hâlihazır bir dil ortamında bulur; gösterilenler (terimler) onları kullanan kişilere ve nesnelere göre öncelikli konumundadır. Mantık açısından önerme ile gerçeklik arasındaki ilişki ifade eden işaret-etme boyutu önem taşımaktadır ve imleme bu durumda söz konusu doğruluğun koşullarını sağlamaktadır. Böylece, işaret-etme dışa-vurmaya, dışa-vurma imlemeye, imleme ise tekrar işaret-etmeye bağlı olmaktadır. Dolayısıyla, bu sonsuz referanslar çarkında, koşulun kendisi koşulu olduğu şey tarafından koşullanmış olmaktadır.

Deleuze, söz konusu karşılıklı temellendirmenin kısır döngüsünden çıkmak için, önermenin yukarıda tanımlanan üç işlevini de kapsayan anlamı, önermenin dördüncü bir boyutu olarak ele almayı denemektedir. Deleuze'e göre, bu döngü dolaylı olarak cümle işleyişinin temelini sağlayan ve diğer ilişkilere indirgenemez olan "dördüncü ilişkinin" bulunduğu işaret eder. Ona göre, koşulsuz bir koşul olabilmek için anlam, hem kronolojik hem de mantıksal olarak önermenin diğer boyutlarının öncesinde ve ötesinde bulunmalıdır. Şöyle ki, işaret-etmeyi koşullandırmak için anlamın kendisi doğruluk ve yanlışlık kriterlerinin dışında kalmalı; "dışa-vurma"yı temellendirmek için kişiselikten arındırılmış olmalı ve imlemeyi koşullandırmak için paradoksal bir niteliğe sahip olmalıdır. Böylece, anlam "içsel *a priori* bir önerme modelini harekete geçirecek oluşturuç güç" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte, anlamın var olduğunu doğrudan tespit etmek de mümkün değildir; onu ancak dolaylı olarak, önermenin sıradan boyutlarının bizi sürüklediği çemberden çıkarsayabiliriz. Deleuze, anlamın ifade edilemezliğini şöyle açıklamaktadır: "...Önermenin döngüsü içinde kaldığımız sürece anlamın ne olduğunu sadece dolaylı olarak çıkarsayabiliriz; onun doğrudan ne olduğunu ancak Möbius şeridini kesip açma işlemine benzer bir işlemle döngüyü kırarak bilebileceğimizi gördük" (a.e., 143). Dolayısıyla anlam, ifadenin kendisi değil, ifade edilendir ve böylece apayrı bir "nesnellığe" sahiptir. Yine de o, kendini ifade eden önermenin dışında var-olmaz.

Anlam atfedilir, ama atfedildiğinde şeye ya da şey durumuna atfedilir veya bambaşka bir önermede kendi ifadesini bulur. Anlam ile onun ifadesi, eşzamanlı olarak meydana gelmez. Anlam, her tür dile getirme eyleminin hem öncesinde hem

de sonrasında mevcuttur. Bizi konuşmaya sevk eden şey, zihnimizde artık oluşmuş olan anlamı dilsel ifadelerde belirgin hale getirmemiz zorunlu olsa da sırası açısından ikincil veya tamamlayıcı bir işlemdir. Deleuze, “Ben konuşmaya başlar başlamaz, anlam zaten varsayılmaktadır; bu ön varsayım olmaksızın başlayamazdım” der (a.e., 46). Diğer yandan, Deleuze’è göre, insan konuşurken asla söylediği şeyin anlamını tam olarak söylemez; söylediğin şeyin anlamını daima bir başka önermenin nesnesi haline getirebilir, ama bu sefer de bu başka önermenin anlamını söylemez. Başka bir deyişle, önermenin anlamı daima bir başka önermenin göstereni olarak ele alınabilir. Anlamı ifşa etme esnasında, ortaya çıkan sonsuzca geri (veya ileri) gidiz söz konusudur. Deleuze’è göre, “Bu geri gitme hem konuşanın ne kadar güçsüz olduğunu, hem de dilin ne kadar güçlü olduğunu gösterir: söylediğim şeyin anlamını söyleme hem bir şeyi hem onun anlamını söyleme konusundaki güçsüzlüğüm, ama bunun yanı sıra dilin sözcükler üzerine konuşma konusundaki sonsuz gücünü göstermektedir” (a.e., 46). Başka bir deyişle, *ifade edilen anlama* ilaveten *ifade etmenin anlamını* ekleyerek, yepyeni bir anlam elde etmiş oluruz. İfade edilenin anlamının kendine dönüşlü bir tarzda sonsuza dek çoğalma durumu, Russell paradokslarında ve Gödel’in tamamlanmamışlık kuramında konu edilen hususlara benzer.

Deleuze, söz konusu “dördüncü boyutun”, Husserl’in transendental fenomenolojisinin temel kavramlarından biri olan “noema”ya benzediğini söylemektedir (a.e., 38). Buna göre, yönelimsel ediminin nesnesi olarak *noema* da bazı mantıksal katmanlara sahip olduğu için kavranabilir ve ifade edilebilir. Ayrıca Deleuze, “noema”nın tarafsızlığı ve varlık-dışılığına dikkat çekmektedir.

### Anlamı Üreten (Anlamın Ürettiği) Yapının Özellikleri

Deleuze, önerme yapısında iki işlem dizisi tespit eder. İlki, isim ve sıfatlarla ifade edilen adlandırma dizisi; ikincisi, fiillerle işleyen ifade dizisidir. Buna benzer bir şekilde her kelime (gösterge), “gösteren dizisi” ile “gösterilen dizisi” olmak üzere iki farklı boyutun etkileşimiyle işler. Deleuze’è göre, anlamın ortaya çıkması sürecinde yer alan diğer çeşitli diziler de belirlenebilir: “Bir olaylar dizisi ve bir şeyler dizisi düşünebiliriz, ya da bir işaret-edici önermeler dizisi ve işaret-edilen şeyler dizisi, bir fiiller dizisi ve bir sıfatlar ve isimler dizisi, bir ifadeler ve anlamlar dizisi ve bir işaret-etmeler ve işaret-edilenler dizisi gibi” (a. e., 56). Bu diziler, çeşitlilik göstermekle birlikte, birbirine asla eşit olmayan ve birbiriyle örtüşmeyen, ama daima eşzamanlı olarak işleyen iki dizi biçiminde görünüşte homojen saydığımız anlam üretici yapının temelinde bulunmaktadır. Buna göre, tek bir dizi, asla bir yapı meydana getirmeye yetmez. Deleuze, genel olarak bunların biri için imleyen, diğeri için imlenen terimleri kullanmaktadır: “Anlamın herhangi bir vechesini kendinde sunan her ime “imleyen” adını veriyoruz; buna karşılık, anlamın söz konusu vechesine karşılık gelen, yani bu vecheyle görelî bir ikilik içinde tanımlanan şeye ‘imlenen’ diyoruz” (a.e., 56). Dolayısıyla her durumda, bir yapı temel dizilere karşılık gelen iki tekil nokta dağılımını barındırmaktadır.

Deleuze'e göre, bu dizilerin her birinin niteliği, ancak birbirleriyle sürdürdükleri ilişkiler sayesinde belirlenir. Anlamın kendisi, asla imlenen olarak saptadığımız dizide saklı değildir. İmlenen, kısıtlı bir kullanım içinde kavramdır ya da tanımlanabilecek her şeydir. Bakış açımızı değiştirdiğimizde imleyen, imlenen hale gelebilir. Roller yer değiştirirse bile, her zaman dizilerin biri imleyen rolüne, diğeri imlenen rolüne sahiptir: "Aynı şeyin iki yüzüdür bunlar, ama dizilerin farklarını yitirmeksizin iletişime girmesini sağlayan, her biri diğer tekenden yoksun iki yüz" (a.e., 68). Buna göre, imleyen ile imlenenler sürekli olarak yeni birleşimler içinde ya birbirlerinden koparlar ya da bir araya gelirler. Ona göre anlam, hiçbir zaman kendisine özdeş değildir, çünkü gösterge asla birbirinin aynı olmayan apayrı bağlamlardan geçer. Anlam, bağlamdan bağlama geçtiğinde asla aynı kalmaz, çünkü imlenen dolaşıma sokulduğu çeşitli imleyen zincirlerince değiştirilecektir. Rastgele işleyen bu dizilerin etkileşimi sonucu kaymalar gerçekleşir ve anlamı belirleyen tekillikler (singularity) meydana gelir. Dolayısıyla bir diziye bağlı tekillikler karmaşık bir şekilde diğer dizinin terimlerini belirlemektedir.

Levi-Strauss ve Lacan'ı takip eden Deleuze, imleyen ve imlenen dizilerinin birinin fazlalık, diğerinin eksiklik sergilediğini ifade eder. İmleyen ve imlenen dizilerindeki söz konusu dengesizlik ve eşitsizlik, deyim yerindeyse, birinin arz diğerinin talep etmesi ve bunların sürekli olarak birbiriyle etkileşimde ve ilişkide bulunmasını sağlar. Ona göre, göre, esas olarak dil düzenine ait olan imleyen dizisi daima fazlalık arz etmektedir (a.e., 67). Bu iddiayı desteklemek için, dil sisteminin her zaman mevcut bilgi toplamından daha büyük bir kapasiteye sahip olduğu argümanı ileri sürülür. Başka bir ifadeyle, dil henüz keşfedilmemiş ve ortaya konulmamış anlamları da ifade edebilme potansiyeline sahiptir. Dil, türü ne olursa olsun, hangi yoldan kazanılmış olursa olsun, her zaman konuşan bir kişi önünde bütünsel, tutarlı, dengeli ve yeterli bir sistem olarak hazır bulunur. Bir sistem, bir yapı olarak dil 'tamamlanmış' olmak zorundadır; çünkü öğeleri konularına ve ilişkilerine göre değer kazanır. Dilin söz konusu 'önsel bütünlüğü', anlam dizisinin ebedi tamamlanamamışlığı ile karşı karşıya gelir. Çünkü bilinen, yani bilgi veya anlamlar bütünü olarak kabul ettiğimiz imlenen dizisi, gitgide artan biçimde kendi yapısını genişleterek tamamlamak üzere işleyen bir şeydir. Dolayısıyla bilinen, bilinmeyen tamamlamak üzere ortaya çıkar; böylelikle merak edilen bilgi eksikliği, bu sistemin yok edilmez yapıcı unsuru olarak belirir. Bu nedenle, bilginin artışı yoluyla söz konusu açığın doldurulması mümkün değil, çünkü her eklenen parça bilgi, yeni soruların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu durum, imleyen ve imlenen dizileri arasındaki temel farklılığa işaret eder: "Bilgi ne türden bütünlüştürmeler meydana getirirse getirsin, bunlar dilin biçimsel bütünlüğüne kavuşmadan kalır. İmleyen dizi önsel bir bütünlüğü örgütlerken, imlenen dizi üretilmiş bütünlükleri düzenler" (a.e., 67).

Deleuze, imleyen dizide fazlalık halinde olanı "harfiyen boş hanedir, daima yer değiştiren, hiçbir şeyin bulunmadığı yerdir" biçiminde tanımlıyor. Buna karşılık, imlenen dizide eksiklik halinde olan ise, "yeri belirlenemeyen, gerekenden

**fazla** olan veridir” (a.e., 69; 101). Deleuze’ün bu ifadesinde açık bir çelişki tespit etmek mümkündür. Çünkü imleyen dizisindeki fazlalık, aslında bir “yer fazlalığı”, bir boşluktur; dolayısıyla bir eksiklik. Bununla birlikte, imlenen dizisindeki eksiklik olarak tanımladığı şey artan bilgi fazlalığıdır. İfadedeki anlam ve söz oyunu (bilerek mi yoksa istemeden mi yapılan), gerçekten araştırılan meselenin kaygan, değişken ve çift yüzlü olduğunu göstermektedir. Önsel bütünlüğe sahip olan dil sisteminin, sonsuz bilgi ifade edebildiğine ilişkin Deleuze’ün tezi de problematik görünmektedir.

Deleuze, sınırlı (biçimsel olarak) bir göstergeler sistemi olan dilin, sınırsız anlamları ifade edebildiğini iddia eder. Birbirine zorunlu olarak bağlı olan bu iki sistemin gelişme prensiplerinin farklılığından, bu sistemlerin gelişme hızlarının da farklı olduğu çıkar. Gerçekten de özellikle son birkaç yüzyılda yaşanan gelişmelerle ve bilimsel buluşlarla birlikte edinilen bilgi miktarında ciddi ve emsalsiz bir artışın yaşandığını izlemekteyiz. Bununla birlikte, bir yapı olarak dil (Saussure’ün terimiyle *lingua*) gelenekle işlenen ve aktarılan bir araç olduğu için oldukça muhafazakâr ve değişimlere direnen bir doğaya sahiptir. Dil de mutlaka gelişir ve değişir, ama onun gelişmesi daha ağır gerçekleşmektedir. Bu durumda, üretilen anlamların artışı karşısında, dil nasıl ve ne pahasına anlamı ifade etme kapasitesini arttırmakta? Bunun ilk yolu, mevcut eski gösterenlere yeni gösterilenleri eklemektir. (Örneğin, bizim neslimiz “fare”, “çaldırmak” gibi kelimelere yeni ve tamamıyla farklı anlamların yüklendiğine şahit oldu). İkinci yol, sisteme yeni gösterenleri (yeni terimleri) eklemektir. Birinci yol, dilin muğlaklık derecesinin artmasına, ikinci yol çeşitli uzmanlık dillerinin gelişmesine sebep olmaktadır. Bu gidişat, ileriki aşamalarda iletişimde ve anlam belirlenmesinde sorunlarla karşılaşabileceğimizi göstermektedir.

İmleyen dizisindeki sözde fazlalığı Deleuze, “dalgalandıran (yüzen) imleyen” olarak adlandırmaktadır. Ona göre, “Kendi başına anlamdan yoksun, dolayısıyla da herhangi bir anlamı alabilecek, biricik işlevi imleyenle imlenen arasındaki mesafeyi doldurmak olan” bir değer” olacaktır (a.e., 68). Deleuze, bu dalgalandıran imleyene, ‘yersiz yolcu’ der, çünkü o durmadan iki dizide de dolaşımdadır. “O, daima kendisine göre yer değiştiriyor olma özelliğine sahiptir. O hem sözcük = x, hem de şey = x’tir” (a.e., 86). Bu özel ögeyi Deleuze, “paradoksal unsur” olarak tanımlar ve onun anlamsızlıkla ilişkili olduğunu göstermeye çalışır. Kendisinden farklı bir şeyi temsil etme işlevini yerine getiren diğer sözcüklerden farklı olarak “anlamsızlık” sözcüğü, kendi kendisine atıfta bulunmaktadır; aynı anda hem gösteren hem de gösterilen olmaktadır (a.e., 87). Bu paradoksal unsur hiçbir diziye ait değildir ya da daha doğrusu aynı anda ikisine birden aittir ve hep diziler arasında dolaşım halinde olduğu için diziler arasında iletişim sağlar. Diziler birbirlerine göre ardışık olabilir, ama iletişim içinde olmalarını sağlayan unsura göre tamamen eşzamanlıdır. Bu unsur, kat ettiği iki dizinin, ama tam da onların aralıksız iraksamasına yol açmak koşuluyla birbirine yakınsamasını sağlar. Böylece, “anlamsızlık” unsuru, iki

dizinin etkileşimine vesile olup anlamın ortaya çıkmasını sağlamaktadır: “Anlam, daima dizileri kat eden unsur tarafından dizilerde üretilen bir sonuç/etkidir” (a.e., 101). Dolayısıyla anlam, anlamsızlıkla diyalektik ilişkisi temelinde belirlenir.

Anlamı, anlamsızlıkla ilişkilendirmek mantık açısından oldukça çarpıcıdır. Ama Deleuze'e göre, anlamsızlık, anlamın karşıtı değildir, anlamın yokluğudur (nonsense). Deleuze, anlamsızlığı saçmalıktan ayırt etmek gerektiğini söylemektedir. Saçma olarak nitelendirdiğimiz, çelişkili kavramların (yuvarlak kare, yer kaplamayan madde, perpetuum mobile, vs.) yine de bir anlamları vardır. Bunlar anlamdan yoksun değil, göndermesizdirler: İşaret-ettikleri şeyler, hiçbir durumda gerçeklik kazanamaz. Göndermesiz olmalarına rağmen saçma ifadeleri etkileyici güce sahiptir: “Bunlar yaralayabilir ve teselli edebilir; sakinleştirir ve heyecanlandırır” (Williams, 2008: 69). Ve bu şekilde bir etki, bir olay yarattıkları için onlar da anlama sahiplerdir. Dolayısıyla, saçma ifadeler “varlıkdışı”na aittirler, bir şey durumu içinde gerçekleşmesi olanaksız saf ideal olaylardır (Deleuze, 2015: 53).

Anlamsızlık, anlamı armağan eder, anlamın üretilmesi için gerekli şartları oluşturur, ortamı hazırlar. Deleuze'e göre, anlamı üreten bir unsur olarak anlamsızlık, “problem” kavramıyla tanımlanabilir. Anlam, bir sorun ortaya çıktığında ve onunla ilgili olarak bir soru dile getirildiğinde doğar. Bununla birlikte, problemi, bilginin kazanılmasıyla ortadan kalkacak üzücü bir “bilmezlik” olarak görmememiz gerekiyor. Çünkü çözümü bulunduğu halde bile problem ortadan kalkmaz. Problem, kendini hem uzayda hem de zamanda kendine özgü bir süreç yoluyla belirler ve kendini belirlerken içinde sürüp gideceği çözümleri de belirlemiş olur (Deleuze, 1968: 157-158). Önergeleri, önermelerin boyutlarını ve karşılıklarını meydana getiren şey problemin kendi koşullarıyla sentezidir. Başka bir deyişle, problem; anlam ve anlam üretkenliğinin kaynağıdır: “Anlam, önermelerin özel yanıtları belirterek, genel bir çözümün hallerini imleyerek, öznel çözüm bulma edimlerini dışa-vurarak karşılık geldikleri problem olarak ifade edilir” (Deleuze, 2015: 143). Bu anlamda, önermelerin ortaya çıkmasına sebep olan problemin kendisi ise, önermelere sızmaz ve cümlelerin farklı türü olan soru cümlesiyle dile getirilir.

Soru ve problemin ontolojik öncelliğine ve epistemolojik gücüne dair görüşlere Deleuze'ün başka eserlerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin, Guattari ile kaleme aldığı “Felsefe nedir?” çalışmasında, felsefedeki kavram üretiminin sorunlara yönelik olduğuna vurgu yapılır: “Her kavram, onlarsız anlam taşıyamayacağı ve onların da ancak çözümleri üzerinde yol alındıkça ortaya konabileceği ya da anlaşılabilceği bir soruna, sorunlara göndermede bulunur” (Deleuze & Guattari, 2001: 16). Zaten Deleuze için, “felsefi bir teori özenle geliştirilmiş bir sorudur ve başka hiçbir şey değildir” (Deleuze, 1991: 106). Özetle, bir bildirme cümlesi olarak önerme, daima onu önceleyen (dile getirilmiş olsun veya olmasın) bir soru cümlesiyle ilişkilidir. Soruyu veya onun özeti olan sorunu (problemi) hesaba katmaksızın bir ifadenin anlamını tamamiyle belirlemek mümkün değildir. Böylece problem

olarak ele aldığımız anlamsızlık, önermelere indirgenemez ama onları koşullandıran bir unsur, “aşırı bir varlık” olarak karşımıza çıkmaktadır (Deleuze, 2015: 75-76). Görüldüğü gibi, Deleuze için, içsel diyalektik ve dinamikleriyle donatılmış anlam/ olay, yapının pasif ürünü olmaktan daha çok yapıyı inşa eden, yapıyı oluşturan öğeleri düzene sokan unsurdur. Düşünüre göre, herhangi bir merkezi olmayan, rastlantısal ve düzensiz olan yapı, anlamı belirleyemez. Tersine, yapı anlamın belirlenmesiyle inşa edilir ve böylelikle tutarlık kazanır: “*Olay olarak ifade edilen anlam, hep yeri değişen paradoksal unsur olarak anlamsızlıktan, ebediyen merkezlessiz kalan merkezlessiz merkezden yayılmaktadır*” (a.e., s. 197).

### Sonuç

Deleuze’nün anlam kuramı, alanda geliştirilmiş diğer tezleri hem kapsamakta hem eleştirel bir değerlendirme ile aşarak geride bırakmaktadır. Söz merkezi anlam paradigmasının varsayımlarına benzer bir şekilde, Deleuze, anlamın cisimler ile sözcükler arasındaki ilişkileri düzenlediğini söylemektedir. Ona göre anlam, bir yönüyle şeylerin yüzeyinde bulunmaktadır, diğer yönüyle ise dilde yansıtılmaktadır. Bununla birlikte, anlam kendisi ne bir cisim ne bir söz ne de bir ideadır. Anlam, yaşamın fenomeni olduğu için sabit bir nesne olarak değil, daha çok bir fonksiyonun sonucu ya da bir süreçte ortaya çıkan etki olarak ele alınmalıdır. Anlamın ne olduğunu ve nasıl var olduğunu açıklamak için Deleuze; matematik, diferansiyel analiz ve topoloji gibi alanlara ait bazı kavramlara yer verir, anlam ve anlama işlevinin kökenini bulmak için fizyolojik ve psikolojik süreçlerin araştırılmasını gerekli görür. Sonuçta, anlama dair çeşitli hususları değişik bağlamlarda ele alan Deleuze, anlamın “olay” kavramına yakın olduğunu ve dolayısıyla öze veya Varlık’a değil, varoluş durumuna işaret ettiği için ancak bir önerme şeklinde ifade edebileceği sonucuna ulaşmaktadır. Anlam, ona göre, önermenin ifadesinde tezahür eden saf olaydır. Bu görüş, düşünürün önermesel anlam paradigmasını kendi kuramına dâhil ettiğini göstermektedir.

Deleuze, önerme içinde gerçekleştirilen temel üç işlevi/boyutu belirleyerek, anlamın bunlardan hiç birisine indirgenemez olan dördüncü bir boyutu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre anlam, önermenin dışında var olamaz, ama tam olarak onun içinde de değildir; o önermenin öncesinde ve sonrasında da mevcut olan önermenin aşkın koşuludur. Dil düzleminde anlamın belirlenmesi, imleyen ile imlenen olmak üzere iki dizinin etkileşimiyle oluşan yapılarda gerçekleşmektedir. Yapısalcılık kökenli söz konusu açıklamaya başvurmakla birlikte Deleuze, anlamın kör yapının bir ürünü olduğuna dair yapısalcı varsayıma da itiraz etmektedir. Ona göre anlam, makinelere benzeyen yapılarda üretilse de edilgen ve durağan bir unsur değildir. Tersine, yapıyı inşa eden ve yapı oluşturan öğeleri düzene sokan anlamın ta kendisidir. Anlamın söz konusu yapıcı gücü ise, onun paradoksal doğasından kaynaklanmaktadır.

Gördüğümüz gibi, anlamın rastgele işlenen sembolik yapıların ürünü olduğunu kabul eden Deleuze, anlamın ortaya çıkmasını açıklamak için 'düşünen özne', 'bireysel irade' veya 'sosyal etkileşim' gibi nosyonlara başvurmak gereğini duymaz. Postmodern paradigmaya uygun bir şekilde Deleuze'ün anlam kuramı, her tür öznel, merkezilik ve bireycilikten arındırılmıştır. Buna göre kişi, bilinçli eylemin öznesi olmaktan çok, bir oyuncudur; anlam ise "bireylerin ve kişilerin sınırlarından gerçekten kurtulmuş iletişim halindeki tekilliklerden meydana gelen bir temadır" (Deleuze, 2015, s. 170). Bu durumda anlam; bireysel iradenin, sosyal etkileşimin ve her tür neden-sonuç ilişkisinin ürünü değil, bir oyun ürünü olarak ortaya çıkar.

Her tür zamansal ve uzaysal yönlendirme ve belirlemeleri alt-üst eden anlam, farklı bir ontolojik konumdur: Birey-üstü olduğu gibi, Varlık-üstü de olmaktadır. Anlam, Deleuze'ün terimiyle, "aliquid" bir şeydir, tam olarak ne fiziksel varoluşa ne de zihinsel varoluşa sahiptir. Anlam, önermenin ifade-edileni olarak, bireysel şey durumlarına, özel imgelere, kişisel inanışlara, evrensel ve genel kavramlara indirgenemez; genele de özele de evrensele de tekile de, kişisel olana da olmayana da, tümüyle tarafsız kalmak zorundadır. Anlam, genel olarak her türlü karşıtlık ve hiyerarşiye uzaktır.

Aslında, anlamın "ideal" olduğu söylenebilir, ancak söz konusu "ideal olan" evrensel kategoriler, öznel görüşler veya Platonik İdeler gibi ontolojik yeterliliğe ve yetkinliğe sahip değildir. Bununla birlikte, Deleuze'e göre, anlam var olmaktan çok varoluşa sürükleyen, "ısrar eden", sürekli dönüşümlerle varlık seviyesinde tutulan ve en azından "yokluğun varlığı" olarak asgari ontolojik statüyü muhafaza edebilen bir şeydir. Anlam, asgari varlık olarak her şeyde bulunabilen ve her şey hakkında söz edebilen hem varlık hem de yokluğu, mümkün olanı ve imkânsızı kuşatan bir şeydir. Anlam ve varlık, böylece, temelde aynı şey olduğu için, anlam mantığı genel bir ontoloji haline gelir. Fark felsefesinin düşünürü olarak bilinen Deleuze, farklılığın bütün çeşitliliğini ve çokluğunu vurgulamakla birlikte, varlığın aynılığına veya teksesliliğine dair oldukça kesin bir ontolojik görüş öne sürmektedir. Ona göre varlık, her yerde, her zaman ve herkes için aynıdır, herkese aynı şekilde seslenmektedir. Anlam ise, varlığın sesidir, varlık seviyesine çıkan olayın "görkemi ve pırlıtsıdır."

### Kaynakça

- Bardzell, J. (2009). *Speculative grammar and stoic language theory in medieval allegorical narrative*, Abingdon: Routledge.
- Deleuze, G. (1991). *Empiricism and subjectivity: An essay in Hume's theory of human nature*. Trans. C. Boundas, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and repetition*. Trans. P. Patton, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunluk Yayıncılık.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Felsefe Nedir?* Çeviren: T. Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Demir-Atay, H. (2010). *Reading the logic of sense as a psychological novel: Gilles Deleuze's adventure with Lewis Carroll*, Kaygı, 15 (Sayı), s. 61-69.
- Er, S. E. (2012). *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Frege, G. (1993). On sense and reference, in A. W. Moore (Ed.) *Meaning and Reference*, s. 23-42. Oxford: Oxford University Press.
- Kügler, P. (2011). "Sense, category, questions: Reading Deleuze with Ryle", *Deleuze Studie*, 5. 3, s. 324-339, Edinburgh University Press.
- Parr, Adrian (Ed.), (2005). *The Deleuze dictionary, Revised edition*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Saussure, F. de. (1966). *Course in general linguistics*. Ed. by Ch. Bally, Transl. by W. Baskin. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Voss, D. (2013). "Deleuze's Rethinking of the Notion of Sense", *Deleuze Studies* 7.1: 1-25 DOI:10.3366/dls.2013.0092, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Williams, J. (2008). *Gilles Deleuze's logic of sense: A critical introduction and guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. O. Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları.
- Zourabishvili, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü*, Çeviren: A. U. Kılıç, İstanbul: Say Yayınları.



# Ernest Sosa'nın Erdem Merkezli Epistemolojisinde Bilginin Derecelendirilmesi

Fikret YILMAZ\*

Makale Geliş / Received: 12.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 27.11.2018

## Öz

*Klasik bilgi tanımının üç koşulu bulunmaktadır, gerekçelendirme, doğruluk ve inanç. Gettier, 1963 yılında yayımladığı, "Is Justified True Belief Knowledge?" (Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?), hacimce küçük ancak ufuk açıcı bu makalesinde, klasik bilgi tanımının yetersiz olduğunu kanıtlamıştır. Diğer bir deyişle, Gettier, gerekçelendirilmiş doğru inancın bilginin elde edilmesinde yetersiz olduğunu, sunduğu karşıt örneklerle ispatlamıştır. Bazı inançları bilgi olmadığını ileri süren Gettier'e göre, bunlar tesadüfi elde edilmiş doğrulardır. Onun bu iddiası, günümüzde, kısaca, Gettier Sorunu olarak adlandırılmaktadır. Çünkü sunduğu klasikleşmiş örnekler, klasik (gerekçelendirilmiş doğru inanç) bilgi tanımını reddetmektedir. Gettier sonrası bazı epistemologlar, olağan bir gerekçelendirme için neyin zorunlu ve yeterli olduğunu tartışmaya başlamışlardır. Bunlardan biri olan ve günümüzde Erdem Epistemolojisi'nin öncüsü olarak kabul edilen ve performansların (yeteneklerin) normatifliğine dayalı bir bilgi anlayışını savunan Ernest Sosa (1940- ), Gettier sonrası gündeme gelen bu çağdaş sorunu, yani bilginin tanımlanmasında gerekçelendirmenin yetersizliği ya da gerekli olup olmadığı sorununu, "entelektüel erdem" kavramından hareketle çözmeye çalışmıştır. Sosa'nın erdem epistemolojisinin dikkat çeken en önemli özelliği, epistemik konuları insan performansının başarısına dayalı olarak açıklamasıdır. Sosa, bilgiyi iki kademe ayırarak, bilginin ne olduğunu anlamaya ve tesadüfi varsayımları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bilginin bir derece sorunu olduğunu dile getiren Sosa'ya göre, bilgi, iki derece ya da kademe şeklinde elde edilmektedir. O, bu iki bilgi türüne hayvani bilgi ve*

\* Arş. Gör. Fikret Yılmaz, Bozok Üniversitesi Felsefe Bölümü, fikret.yilmaz@bozok.edu.tr.

**Künye:** YILMAZ, Fikret. (2018). Ernest Sosa'nın Erdem Merkezli Epistemolojisinde Bilginin Derecelendirilmesi. *Dört Öge*, 14, 99-118. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*düşünümsel bilgi demektir. Bilginin bazen hayvani bazen de düşünümsel düzeyde gerçekleştiğini ileri süren Sosa'ya göre, hayvani bilgi, öznenin entelektüel erdemlerine, düşünümsel bilgi ise, onun epistemik perspektifine dayanmaktadır. Makalemiz, esasen, Sosa'nın erdem merkezli epistemolojisinde bilginin sınıflandırılmasının önemine değinmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Ernest Sosa, Erdem Epistemolojisi, Hayvani Bilgi, Düşünümsel Bilgi.

## ***Grading of Knowledge In Ernest Sosa's Virtue-Centred Epistemology***

### ***Abstract***

*There are three conditions of the classical knowledge: Justification, truth, and belief. Gettier published an article called Is Justified True Belief Knowledge? in 1963. It is a small but stimulating article pioneered the emergence of the understanding of contemporary epistemology. According to Gettier, the traditional definition of knowledge as justified true belief is insufficient. He intuitively believed that some beliefs cannot be knowledge, because it is purely lucky that they are true. Briefly, his assertion has been known as "Gettier Cases" nowadays. Since the classical examples presented by Gettier refuted the classical definition of knowledge as justified true belief. After Gettier, some epistemologists have begun discussing what is necessary and sufficient for an acknowledged justification. Ernest Sosa (1940-), who is one of them and advocates an understanding of knowledge based on the normative nature of performances (talents), has been accepted as the Pioneer of the Virtue Epistemology in this day and time. Sosa has endeavored to solve this contemporary problem that has come to the agenda after Gettier, namely the inadequacy or insufficiency of justifying the definition of knowledge by the concept of Intellectual Virtue. The most notable feature of Sosa's virtue epistemology is the elucidation of epistemic issues based on the success of the human performance. Sosa divides knowledge into two stages to understand what knowledge is and to rule out lucky guesses. Sosa, who states that knowledge is a degree problem and knowledge is obtained in two grades or stages, asserts these kinds of knowledge as animal knowledge and reflective knowledge. According to Sosa, knowledge is sometimes substantiated on an animal and reflective grade. This means that animal knowledge relies on the intellectual virtues of subject, and reflective knowledge depends on his/her epistemic perspective. The issue of our article is mainly about addressing the importance of the classification of knowledge in Sosa's Virtue-centred epistemology.*

**Keywords:** Ernest Sosa, Virtue Epistemology, Animal Knowledge, Reflective Knowledge.

## Giriş

Klasik epistemolojide “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (justified true belief) olarak kabul edilen bilgi tanımı, Platon’un Menon diyalogunda ifade ettiği, bilginin doğru inançtan öte bir şey olması gerektiği görüşüne dayanır (Platon, 1990: 238-257). Bu diyalogun yanı sıra Platon’un Theaitetos diyalogu epistemoloji alanında yazılmış temel eserlerden biridir ve bilgi felsefesi alanında önemli bir eserdir (Cengiz, 2005:77). Burada denilebilir ki Platon Menon diyalogunda bilginin değerini, Theaitetos diyalogunda ise bilginin doğasını detaylı bir biçimde ele almaktadır<sup>1</sup>. Ancak burada bizim üzerinde bilhassa durduğumuz konu, bilginin temel koşullarından biri olan “gerekçelendirme”dir. Çünkü bilginin bu temel koşulu, çağdaş epistemolojide, özellikle de çağdaş Anglo-Amerikan epistemoloji çevrelerinde uzun süreden beri bilginin kendisinden çok daha fazla tartışılır hale gelmiştir. Bu tartışmaların başlamasına öncülük eden düşünür ise Edmund Gettier’dir.

Gettier’in 1963<sup>2</sup> yılında kaleme aldığı ve çağdaş epistemoloji alanında önemli bir yere sahip olan makalesi “Is Justified True Belief Knowledge?” (Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?) “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımı üzerinde kuşkuyla oluşmasına ve bilginin koşullarının, yeterliliğinin ve gerekliliğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Gettier’in, gerekçelendirilmiş doğru inancın bilginin oluşumunda yeterli olup olmadığına ilişkin sorgulaması bu alanda yüzlerce farklı makalenin kaleme alınmasına neden olmuştur.

Ancak, Gettier sonrası epistemologlar, olağan bir bilgi gerekçelendirmesi için neyin zorunlu ve neyin yeterli olduğu hususunda ortak bir kanyaya sahip değildiler. Bu epistemologlardan bir kısmı, olağan gerekçelendirmenin güvenilir bir araca dayanması gerektiğini iddia ederken, diğer bir kısmı bu görüşe katılmamaktadır. Bazıları önermesel bir gerekçelendirmeye ihtiyaç olduğunu öne sürerken, diğerleri bunu reddetmektedirler. Yine, bazıları, gerekçelendirmenin içsel bir unsura sahip olması gerektiğini (İçselcilik) iddia ederken, başkaları, tam tersine, bunun içsel değil dışsal (Dışsalcılık) bir dayanağının olması gerektiğini dile getirmektedir. Aynı şekilde, bazıları, gerekçelendirmenin, bilgi için gerekli olduğunu savunurken, ötekiler, bunun gereksiz olduğunda ısrar etmektedir (Bergmann, 2006: 6-7). Dolayısıyla, bu durumda, tüm düşünürlerin üzerinde anlaştıkları bir gerekçelendirme kuramından bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir.

- 1 Platon’un Menon, Türkçesi: Adnan Cerngil, Theaitetos (Ya da Bilgi Üstüne), Çeviren: Macit Gökberk, diyaloglarını okumak için bkz., Platon, Diyaloglar, 7. Basım, Remzi Kitabevi, Ankara. s. 149-190, 451-542.
- 2 Edmund Gettier’in, klasik bilgi bilginin tanımının, bir şeyin bilgisine gerçek anlamda sahip olduğumuzu bilmemiz için yeterli olmadığına dair kaleme aldığı üç sayfalık başat makalenin yayımlandığı tarih. Bkz., Gettier, E. L., “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23, s. 121-123.

Performansların (yeteneklerin) normatifliğine dayalı bir bilgi anlayışını savunan Ernest Sosa<sup>3</sup> (1940- ), Gettier sonrası gündeme gelen çağdaş bilgi tartışmalarında, ya da bilginin tanımlanması sorunsalında, gerekçelendirmenin yetersizliğine ya da gerekli olup olmadığına ilişkin soruya “entelektüel erdem” kavramından hareketle çözüm aramakta ve çağdaş epistemoloji alanında Erdem Epistemolojisi<sup>4</sup> adıyla yeni bir akımın doğmasına öncülük eden önemli bir düşünürdür. Diğer bir deyişle o, kendi epistemolojisini etik alanına ait bir kavram olan “entelektüel erdem” kavramından hareketle oluşturmuş ve gerekçelendirme ile bilgi kavramlarını da bu temel kavram ışığında çözümlenmiştir. (Sosa, 2009: 187) Ona göre, bizler, entelektüel erdem kavramına odaklanır ve bu kavramı analiz edersek, gerekçelendirme kriterinden hareketle ortaya çıkan epistemik sorunlara da çözüm bulabiliriz (Sosa, 2007: 42). Sosa, bilgiyi iki kademeye ayırarak, bilginin ne olduğunu anlamaya ve tesadüfi varsayımları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bilginin bir derece sorunu olduğunu dile getiren Sosa’ya göre, bilgi, iki derece ya da kademe şeklinde elde edilmektedir. O, bu iki bilgi türüne *hayvani bilgi* ve *düşünsel bilgi* demektedir. Sosa bilgiyi derecelendirmek suretiyle “Gettier Sorunları” neticesinde ortaya çıkan bilgi tanımı sorununa çözüm aramaktadır.

Bu bağlamda, Sosa, haklı olarak, çağdaş epistemolojinin (özellikle de Erdem Epistemolojisi’nin) “yükselen değeri” olarak nitelendirilebilir (Pritchard, 2009: 407). Öte yandan, Türkiye’de henüz yeni yeni ele alınmaya ve tartışılmaya başlanan Erdem Epistemolojisi’nin Sosa’nın düşüncelerinden hareketle işlenmesi, konunun anlaşılması açısından önemlidir. Ancak yine de belirtmek gerekir ki bu konuya ilişkin Türkçe’de yazılan eserlerin azlığı konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Öyle ki, Türkçe yazılan felsefe sözlüklerinde “Entelektüel Erdem”, “Uygunluk”, “Düşünsel Bilgi”, “Erdem Epistemolojisi”, ve “Hayvani Bilgi” gibi kavramlarına rastlanmamaktadır. Bu tür kavramların Türkçe karşılıklarının olmayışı, konunun anlaşılmasını güçleştiren önemli bir etkidir.

## 1. Ernest Sosa’nın Erdem Epistemolojisi

Etik üzerine kaleme alınan en önemli eserlerden biri olan Nikomakhos’a Etik’in Birinci Kitap’ında Aristoteles insan yeteneğine dayalı erdemleri ikiye ayırmaktadır: *Ethike Arete* (Ahlâki Erdemler ya da Karakter Erdemleri) ve *Dianoetike Arete* (Düşünce Erdemleri ya da Entelektüel Erdemler). Aristoteles “kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri derken, bilgelik, doğru yar-

3 Sosa’nın David adında bir oğlu bulunmaktadır. David Sosa, Texas Üniversitesi felsefe bölümünde profesördür. Makalemiz, genel itibarıyla, Ernest Sosa üzerine olduğundan, bundan sonraki gelende, Sosa’dan kastımız, Ernest Sosa olacaktır. Sosa isminin oğlu David Sosa ile karıştırılmaması amacıyla bu açıklamaya gerek duyulmuştur.

4 Erdem Epistemolojisi (Virtue Epistemology), E. L. Gettier’in 1963 yılında yazdığı ve çağdaş epistemoloji tartışmalarında başat bir role sahip olan üç sayfalık kısa makalesinin ardından, 1980 yılında, Ernest Sosa tarafından dile getirilen bir kavramdır.

gılama, akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri” demektedir (Aristoteles, 1103a-5). Düşünceye dayalı erdemlerin eğitime ve zaman içerisinde kazanılabileceğine inanan Aristoteles, Karakter erdemlerinin ise alışkanlıklar neticesinde elde edildiğine inanmaktadır. Erdem kavramından hareketle “nasıl insanlar olmamız gerektiği ve ne tür bir yaşam” sürdürmemiz gerektiğine ilişkin sorular soran Aristoteles’in erdeme yönelik bu açıklamaları günümüzde “erdem teorisi” olarak nitelendirilmektedir (Axtell, 2000: XI) Ancak “Klasik Temelli Erdem Teorisi”ne olan ilginin yeniden canlanmasında, 1970’lerin başında ve hatta öncesinde başlayan felsefi akımda epistemoloji ile ilgilenen düşünürlerin etik bir kavram olan erdemle ilgilenmeleri etkili olmuştur. Sosa’nın erdem epistemolojisinde dikkat çeken şey ise epistemik konuları insan performansının başarısına dayalı olarak açıklamaya çalışmasıdır.

Sosa kişisel performansların başarıya ulaşmasını üçlü bir niteliğe- doğruluk, yetenek ve uygunluk- sahip olmasına bağlı olarak ele almaktadır: Herhangi bir inancın farklı epistemik yeterlilik derecelerine sahip olduğuna inanan Sosa, bir okçu analogisiyle bu konuya açıklık getirmektedir.

Son derece yetenekli bir okçunun, belirli bir hedefe nişan aldığını ve okunu bu hedefe doğru fırlattığını varsayalım. Ok, düzgün bir şekilde hareket ederek nişan tahtasının tam ortasına, hedefine doğru hareket etmektedir. Ancak, aniden beliren rüzgâr, okun yönünün değişmesine neden olmakta, dolayısıyla okun hedefine ulaşmasını imkânsız hale getirmektedir. Lakin, çok geçmeden, şans eseri, aynı rüzgâr gidişatını değiştirerek okun kendi yönüne geri dönmesine neden olmaktadır. Bu durumda, okun hedefi tam 12’den vurması, yeniden olası gözükmektedir (Sosa, 2007: 22).

Sosa’ya göre, okçunun attığı okun hedefe ulaşmasını etkileyecek olan iki önemli etken bulunmaktadır: 1) Okçunun yeteneği, 2) koşulların uygunluğudur (Sosa, 2007: 28). Okçulukta temel amaç, herkesin bildiği üzere, hedefi tutturaktır. Hedefi tutturabilmek ise kolay değildir. Çünkü atış kusursuz olarak nitelendirilse bile, bu atışın yetenekli bir okçu tarafından gerçekleştirilmemiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla oku atan ya da performansı gerçekleştiren şahıs okçuluk yeteneğine sahip değilse, atışın doğru olduğunu ve belirli bir başarıya ulaştığını iddia etsek bile, bu durum atışın uygun bir atış olduğunu bizlere garanti etmemektedir. Dolayısıyla, biz, atışın neticede iyi bir atış ya da doğru bir atış olduğunu düşünebiliriz. Ne var ki, okun hedefe ulaşması ya da atışın başarılı olması, aniden beliren rüzgâra bağlı olabilir. Bu durumda, Gettier öznesi, başarının, okçunun yeteneğinden kaynaklandığına inanmış olabilir, fakat onun inancının doğruluğu, aniden beliren rüzgâra bağlıdır. O halde, denilebilir ki, bu durumda, inancın başarısı inancın yeteneğinden çok şansa dayanmaktadır. Erdem epistemolojisine göre, bu tür durumlardan kurtulabilmek mümkündür; bunun gerçekleşmesi de öznenin entelektüel erdemleri neticesinde elde ettiği inançlara bağlıdır. Diğer bir deyişle,

“Özne P’yi biliyorsa, sonrasında inancının doğruluğu, tesadüfe değil epistemik erdemlere bağlıdır.” (Sosa, 2007: 28). Bu çerçevede nasıl ki okun hedefe ulaşmasını etkileyen dışsal etkenler bulunmakta ise buna etkide bulunan kişisel özellikler ve performanslar da mevcuttur.

Sosa, verdiği örnekte aslında (a) okun hedefine ulaşip ulaşmamasını, (b) atışın yetenekli bir usta işi olup olmadığını ve son olarak (c) atışın uygunluğunu test etmektedir. Kısaca okun hedefe ulaşmasını etkileyen üç etkenin varlığından bahsetmektedir: 1) doğruluk (accuracy), 2) epistemik yeterlilik (adroitness), 3) uygunluk (aptness) (Sosa, 2011: 3).

Sosa, bilindiği gibi, epistemoloji alanında erdem teorisinin uygulanmasını öneren ilk düşünürdür. Bunun yanı sıra, son zamanlarda epistemologlar ve zihin felsefecileri tarafından da sıklıkla dile getirilen erdem epistemolojisinin başlangıcını, Sosa’nın “The Raft and Pyramid”<sup>5</sup> adlı makalesine dayandırmak mümkündür. Bu makalesinde *entelektüel erdem* kavramından bahseden Sosa, temeldencilik piramit’e benzetmektedir. Bu metafordan hareketle bağdaşımcılık ile temeldencilik arasındaki tartışmayı ele almakta ve her iki gerekçelendirme teorilerinin de eksik olduğu sonucuna varmaktadır. Bağdaşımcılığın asıl sorununun ise inançlarımız ile duysal tecrübelerimiz arasındaki ilişkiyi açıklayamaması olduğunu savunmaktadır. Ona göre, aynı sorun temeldencilik için de geçerlidir (Sosa, 1991: 167-170). Sosa, aslında, epistemoloji alanında, içselcilik-dışsalcılık, temeldencilik-bağdaşımcılık gibi o ana kadar süregelen birçok kronikleşmiş soruna çözüm bulmak amacıyla birçok epistemik ayrıma başvurmaktadır. Bu ayrımlardan biri, “uygunluk” ve “gerekçelendirme” arasında yaptığı ayrımdır.

## 2. Uygunluk (Aptness) ve Gerekçelendirme (Justification)

Sosa, bilginin temel koşullarından biri olan inancı ikiye ayırmaktadır: uygun inanç (apt belief), gerekçelendirilmiş inanç (justified belief). Bu ayrımı yaparken inancın güvenilirliğini garanti altına almaya çalışmaktadır. Uygun inancı, öznenin entelektüel erdemlerine dayalı olarak elde edilen inanç olarak kabul ederken, gerekçelendirilmiş inancı entelektüel erdemlerin yanı sıra öznenin epistemik perspektifi ile açıklamaktadır (Sosa, 2007: 21-22).

Sosa, bilgiyi tanımlarken “uygun inanç” kavramını kullanmaktadır. Klasik bilgi tanımında ise “uygun inanç” sadece “inanç” kavramı kullanılmaktadır. Bilin-

5 Ernest Sosa, bu yaklaşımını ilk kez: “The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in The Theory of Knowledge”, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, USA 1991 makalesiyle dile getirdi. Aslında bu makale 1980’li yıllarda kaleme alındı ve o tarihten itibaren birçok dergi ve kitaplarda yeniden yayımlandı. Sosa, bu makalesinde, bağdaşımcılık ile temeldencilik tartışmasını ele almış ve her iki gerekçelendirme teorilerinin eksik olduğu kanısına varmıştır. Sosa, Sal kavramından Bağdaşımcılığı, Piramit kavramından ise Temeldencilik’i kasdetmektedir. Aslında bu eser, etik alanında var olan erdem kavramının epistemoloji alanında ele alınmasının başlangıcı olarak kabul edilebilir.

diği üzere, bilgi, klasik anlamda, gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak ifade edilmektedir. Öte yandan Sosa için uygunluk (aptness), öznenin yeteneği ile uyumlu olan ve onun doğru inanca ulaşmasına yardımcı olan bir derecelendirme sorunudur. Sosa, başarıya ulaşan bir performansın, her halükarda, performansı göstere- nin yeteneği ile uyumlu olması gerektiğini ve bunun gerçekteşmesi durumunda performansın uygun olarak nitelendirilebileceğini ileri sürmektedir (Sosa, 2007: 22). Bu açıdan uygunluğu, yeteneğin uygun bir biçimde kullanılmasıyla ilintilen- dirmektedir. O bu konuda şu örneği paylaşmaktadır: Kalp atışının başarısı, kanın kalp tarafından uygun bir biçimde tüm vücuda pompalanmasına yardımcı olmasıyla ilintilidir (Sosa, 2007: 23). Bu çerçevede Sosa, performansın başarıya ulaşmasını sadece onun uygun olup olmaması ile değerlendirmemektedir. Ona göre, bütün performansların bir amacı olabilir, ancak bir performansın gerçekten de başarıya ulaştığının göstergesi, doğruluk ve yetenek ürünü oluşuna bağlıdır (Sosa, 2007: 23). Bu bağlamda Sosa, uygunluğu, "İnanç bağlamında, inancın doğruluğunun güveni- lir yetilerden gelmesi" (Sosa, 2009: 38) anlamında kullanmaktadır. Uygunluk ise bilginin elde edilmesinde gerekli bir unsurdur.

Bu hususta Sosa, Kartezyen İfrit kurbanını örnek vermektedir. Kurbanın, kendi duyuşal tecrübelerine dayalı olarak dışsal dünyaya ilişkin inançlarını bi- çimlendirdiğini ve buna ek olarak, inançların karşılıklı ve bilişsel güçlerine ilişkin inançları ile bağdaşımı olduğunu varsaymaktadır. Kurbanın duyuşal tecrübesinden hareketle odada bir sandalyenin var olduğunu ve oda içerisinde tesadüfen gerçekte bir sandalyenin de bulunduğunu kabul edelim. Bu örnekten hareketle, elimizde doğru bir inancın var olduğu kolayca görölmektedir, ancak bu elde edilenin, ger- çektende bilgi olarak kabul edilip edilmeyeceği ayrı bir sorundur. Elde edilenin bilgi olarak kabul edilemeyeceğini savunan Sosa'ya göre, bu tür inançlar, her ne kadar, tecrübelerimize dayalı olarak doğru olarak kabul edilseler de ayrıca öteki inançlarla bağdaşımı oldukları doğrulansa bile, yine de herhangi bir bilgi değe- rine sahip olamayacaklardır. Çünkü söz konusu durumda kurbanın inancı, İfrit tarafından kötü bir biçimde yönlendirilmektedir. Bu durumda İfrit'in etkisinden ötürü oluşun güdümlü durum inancı uygun bir inanç olarak kabul edilmesini en- gellemektedir (Sosa, 1991: 137). Böyle bir durumda inancın gerekçelendirilmemiş olduğunu savunan Sosa'nın aksine Goldman, kurbanın inançlarının, İfritin etkide bulunduğu bir ortamda bile gerekçelendirilebileceğini ileri sürmektedir.

Goldman'a göre, inancın elde edilme kaynaklarının (görme, duyma, hafıza vb.) değişmemesinden ötürü, ortam değişikliği tek başına inancın gerekçelendiril- mesini bertaraf edememektedir (Sosa, 2000: 35). Oysa ki Sosa, gerekçelendirmeyi ortamın uygunluğu ile değerlendirmekte, ortamın değişmesi durumunda inancın gerekçelendirilmesinin de zorlaşacağını, hatta neredeyse imkânsız hale geleceğini ileri sürmektedir (Sosa, 2000: 30). Ortamın anormal ve kurbanın sahip olduğu erdemlerin ise böyle bir ortamda yanlış olacağı kabul edildiğinde, bu ortamda, er-

demlerimizin de yeterli derecede işlevsellik gösteremeyeceği ortadadır. Dolayısıyla kurbanın elde ettiği inancın gerekçelendirilmemiş olduğu düşünülebilir (Sosa, 2009: 35-36). Sosa, buradan hareketle, yeterli ve sağlam gerekçelendirilmelere sahip olsak bile inançlarımızın bazen uygun olamayacağını ifade etmektedir. Kötü İfrit örneğinde de görüldüğü üzere kurban, her ne kadar uygun bir bağdaşıma ve gerekçelendirmeye sahip olsa da kötü ifrit, kurbanın hem inancını hem de ortamı etkilemektedir. Bu çerçevede kurbanın böyle bir durumda gerçek manada uygun bir inanca sahip olduğu düşünülemez. Ancak, bir inancın gerekçelendirilmemiş olması, uygun olmadığı anlamına gelmemektedir. Yeterli gerekçelendirmeye sahip olmasak da inancımızın uygun bir inanç (an apt belief) olduğunu düşünebiliriz. Örneğin, bir çocuğun duyusal, hafızaya ilişkin inançlarının yeterli gerekçelendirmeye sahip olmadığı herkesin malumudur. Fakat yine de çocuklar uygun inançlara sahip olabilirler (Sosa, 1991: 281-284). Yeniden değerlendirecek olursak, kötü-ifrit örneğinde, kurban, bilişsel süreçlerini güvenli bir biçimde kullanamamaktadır. Ancak kurbanın inancı bir şekilde gerekçelendirilmektedir. Kurbanın inancının gerekçelendirilmiş olması kurbanın bilişsel yetilerinin olgunlaşmasına bağlıdır (Sosa, 2007: 32-40). Bu sorunla beraber ortaya çıkan güvensizlik, gerekçelendirme ve uygunluk ayrımı ile aşılmaya çalışılmaktadır. Bu durumda, entelektüel erdemlere sahip olan herhangi birinin sahip olduğu inançların yeterli bir gerekçelendirmeye sahip olması uygun koşulların varlığına bağlı olduğu belirtilmelidir.

Sade “inanç” yerine “uygun inanç” kavramını kullanmayı tercih eden Sosa, uygun inanç ile gerekçelendirilmiş inancı birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, uygun inanç, öznenin entelektüel erdemlerine bağlı olarak elde edilmektedir; gerekçelendirilmiş inanç ise inancın entelektüel erdemlere uygun olmasının yanında, öznenin doğruyu bulmasına yardımcı olan güvenilir epistemik perspektife dayanmalıdır. Sosa, inançların uygunluğunu performanslara benzetmektedir. O, inancın uygunluğunu, inancın doğruluğuna (Accuracy), epistemik yeterliliğine (Adroitness) ve yeteneğin uygunluğuna (Aptness) bağlı olarak değerlendirmektedir (Sosa, 2007: 22-3). Ona göre bilgi, uygun bir inançtır ve inançlarımız ancak epistemik olarak yeterli oldukları takdirde uygun bir inanç haline dönüşmektedir. Buraya kadar ifade edilenlerden hareketle Sosa’nın aslında kendi epistemolojisini “entelektüel erdem” kavramından hareketle oluşturmaya çalıştığı ve bilginin gerekçelendirme koşulunu bu temel üzerinden çözümlenmeyi başardığı ifade edilmelidir (Sosa, 2009: 187). Ona göre, eğer bizler “entelektüel erdem” kavramını tam olarak anlarsak ve bu kavramı en doğru bir biçimde izah edebilirsek, gerekçelendirmeden kaynaklı ortaya çıkan epistemik sorunları da çözebiliriz (Sosa, 2007: 42).

Öte yandan entelektüel erdem, Sosa’ya göre, uygun koşullarda uygun ve aynı zamanda doğru inançların oluşumunu sağlayan yetenek, yaradılış ya da kapasitedir (Sosa, 2000: 186- 187). Bu açıdan söz konusu duruma bakıldığında, onun epistemolojisini, kısaca, *entelektüel erdem merkezli epistemoloji* olarak ifade etmemiz



mümkündür (Sosa, 2000: 34). Öte yandan uygun inancı, entelektüel erdeme bağlı olarak değerlendiren Sosa için inancın uygunluğu, yüksek oranda doğruluğa sahip olmasına bağlıdır. Sonuç olarak, insanın başlangıçta hayvani bilgiye sahip olduğuna inanan Sosa, elde edilen inancı *uygun inanç* ve *gerçekleştirilmiş inanç* olarak kabul etmek suretiyle, bu ayrımı bir bakıma bilginin derecelendirilmesine dayandırmaktadır. Sonraki kısımda göreceğimiz üzere, Sosa, bilgiyi ikiye ayırmaktadır: Hayvani Bilgi ve Düşünümsel Bilgi. Bilenin p inancında, bu inancın kaynağını teyit etmeye yarayan epistemik bir perspektife gereksinimi olmaksızın elde ettiği ve sadece entelektüel erdemlere dayalı olan bilgi türüne Hayvani Bilgi diyen Sosa için p inancının garanti altına alınması ve doğruluğunun epistemik perspektife bağlı test edilmesi Düşünümsel Bilgi'nin demektir.” (Sosa, 2001: 193-194). İnançları, bağdaşımli bir inançlar sistemi ile uyumlu olmasıyla değerlendiren Sosa, bunun gerçekleşmesi halinde, inançlarımızın Düşünümsel Bilgi'nin (Reflective Knowledge)<sup>6</sup> oluşumu sağlamaktadır (Sosa, 2009: 38). Dolayısıyla, Sosa'nın epistemolojisinde, DB, Hayvani Bilgi'nin (Animal Knowledge)<sup>7</sup> ötesinde olan bir bilgi türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizler, öncelikle, HB'ye sahip olsak da temel amacımız HB'nin ötesinde DB'yi elde etmek olmalıdır (Sosa, 2007: 41-42). Sözün özü, Sosa, bu tür ayrımlara başvurarak, bilgide şans faktörünü bertaraf etme çabasındadır.

Sosa'ya göre, uygun inanç, en düşük ya da en değersiz bilgi türü olan HB'dir. Daha iyi ve daha değerli olanı ise, gerçekleştirilmiş inanca bağlı olarak elde edilen DB'dir. Ancak yine de DB'ye ulaşmak için, öncelikle, uygun bir inanca ve epistemik perspektife sahip olmamız gerekmektedir (Sosa, 2011: 1-3). Bunun elde edilmesi halinde, uygun inanç, gerçekleştirilmiş inanca dönüşmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, bilgiyi sınıflandıran, daha doğrusu derecelendiren Sosa, iki tür bilgiden bahsetmektedir: Hayvani Bilgi (Animal Knowledge), Düşünümsel Bilgi (Reflective Knowledge).

### 3. Hayvani Bilgi ve Düşünümsel Bilgi

Bilgi, aslında, birçok açıdan bir derece meselesidir. Bunun için dört temel neden sunulabilir: Bizler bilinen herhangi bir konunun doğruluğundan nasıl emin olabilmekteyiz? İnsanın bir beşer olarak kolayca yanılabilirliği dikkate alındığında, inancımızın güvenilir olduğunu nasıl garanti altına alabiliriz? İnançlarımızın gerçekleştirilmesi gerçekten de mümkün müdür veya mümkünse bunu sağlayan etkenler nelerdir? Elde ettiklerimizin yeterli olup olmadığından bizler nasıl emin olabilmekteyiz? Böyle bir durumda, doğruya-yardımcı olan erdemlerimiz, öznenin gerçekleştirilmiş inancı elde etmesinde ne kadar güvenilirlerdir? (Sosa, 2001:194). Bu sorulardan da anlaşıldığı üzere, bilginin gerçek manada güvence al-

6 Düşünümsel Bilgi, sonrasında DB olarak ifade edilecektir.

7 Hayvani Bilgi, bundan sonra HB olarak ifade edilecektir.

tına alınması sanıldığı kadar kolay değildir. Sosa bilgiyi derecelendirerek bu soruna çözüm bulma peşindedir. Diğer bir deyişle bilgiyi iki kademeye ayırarak bilginin ne olduğunu anlamaya ve ve onu güvence altına almaya çalışmaktadır.

Sosa bu iki tür bilgiyi; HB ve DB (ya da tamamen insani bilgi) olarak tanımlamaktadır. DB'yi, uygun bir biçimde belirlenmiş olan uygun inanç (apt belief aptly noted) olarak tanımlamaktadır; HB'yi ise *sade uygun inanç* (mere apt belief) olarak ifade etmektedir (Sosa, 2011: 12-13). Bu iki tür bilgi ortaya çıkışını ise bilginin doğasına ilişkin tartışmaların ortaya çıktığı dışsalcılık ve içselcilik tartışmalarına dayandırmaktadır. Bu bağlamda HB'yi genelde dışsalcılıkla, DB'yi de içselcilikle ele almaktadır. Öte yandan, Gettier sonrası meydana gelen bilginin gerekçelendirilmesi ya da haklılandırılması sorununa çağdaş epistemoloji'de çözüm önerileri sunan Sosa, inançta olduğu gibi gerekçelendirmeyi de Hayvani/düşünümsel olmayan (unreflective) gerekçelendirme ve düşünümsel (reflective) gerekçelendirme olarak ikiye ayırmaktadır. Hayvani gerekçelendirmeyi, kısaca, düşünümsel olmayan (unreflective) gerekçelendirme ya da herhangi bir düşünümsel desteğe gereksinim olmadan, doğrudan elde ettiğimiz, sorgulanmamış ve bir bakıma doğruluğu kanıtlanmamış gerekçelendirme türü olarak ifade etmektedir (Sosa, 2009:238). Bilginin güvence altına alınmasında ki asıl sorunun da burada yattığına inanmaktadır. Bu durumda tesadüflere dayalı ya da şans eseri elde edilmiş bir bilgiye sahip olmak yerine, garanti altına alınmış, güvenilir ve inancın gerekçelendirilmiş doğruluğa sahip olduğu bir bilgi tanımına sahip olmamız gerekmektedir. Bu sorunu Sosa, bilgiyi derecelendirerek aşma çabasıdır.

Öncesinde de ifade edildiği üzere, Sosa bilgiyi derecelendirmektedir. Bilginin bazen hayvani bazen de düşünümsel düzeyde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Herkesin HB ye sahip olabileceğini ancak DB yi elde edemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, HB, kişinin entelektüel erdemleri neticesinde elde edilmektedir. DB ise öznenin entelektüel erdemlerine ve epistemik perspektifine bağlıdır (Sosa, 1991:173-174). HB, sadece inananın entelektüel erdemlerine/yeteneklerine, DB ise inananın hem entelektüel erdemlerine hem de epistemik perspektifine dayanmaktadır (Sosa, 2009:135). Bu açıdan HB birinci dereceden uygun inanç iken DB, özne tarafından uygun bir biçimde gerekçelendirilmiş olan hayvani bilginin epistemik perspektifle desteklenmesidir.

Öte yandan Sosa, her iki bilgi türünün birbirleriyle iç içe olduğunu düşünmektedir. Her iki bilgi türü birbirlerinden ayrı olarak düşünülemezler ve birbirleriyle bağlantılıdır. Ancak yine de DB'nin güvenilirlik derecesinin HB'ye oranla daha yüksek olduğunu ya da daha üst seviyede olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu bağlamda insanın öncelikli olarak HB'yi elde ettiğini sonrasında bu bilgiyi epistemik perspektifiyle desteklediğini ve bu sayede DB'ye ulaştığını belirtmemiz gerekir. Böylece, insan için tam anlamıyla bilme (Knowing Full Well), hem HB'nin hem de DB'nin tam bir uygunluk ile özne tarafından elde edilmesine bağ-

lıdır (Sosa, 2011: 11). Gerçek şu ki, DB, sadece uygun bir inancı değil, savunulabilir (defensible) ve gerekçelendirilmiş bir inancı gerektirmektedir (Sosa, 2007: 24). İnancın uygunluğundan kasıt, inancın doğruluğu değil öznenin kişisel yeteneğine/epistemik perspektifine bağlılığıdır.

Öte yandan, inancın, kişinin yeteneğine uygun oluşu ise, uygun koşullarda elde edilmesine ya da onun hem doğru hem de uygun bir biçimde elde edilmesine bağlıdır. Bu, aynı zamanda, inancı sağlamlaştıran ve güvence altına alan bir şeydir (Sosa, 2007: 33). Böylelikle, entelektüel erdemlerimiz ve epistemik perspektifimiz sayesinde sadece doğru inancı elde etmeyiz, aynı zamanda onun doğruluğunu garanti altına almış oluruz.

Sosa, akli melekesini kullanamayan ya da kişisel yeteneklerini, entelektüel erdemlerini ve epistemik perspektifini kullanmada sorunlar yaşayan, kısaca düşünme yeteneği kısıtlı ve bu nedenle olayları irdelemede sorunları olanların ve bilişsel bir olgunluğa erişememiş olan çocukların, hemen hemen herkesin elde ettiği bilgiyi, HB'ye ulaşabileceklerini düşünmektedir. Onların DB'ye ulaşmalarının ise mümkün olmadığını dile getirmektedir. Sosa'ya göre, onların inancı, doğru ve uygun olabilir. Ancak yine de onların sahip olduğu inanç sadece entelektüel erdemlerine (yetenekleri) dayalıdır ve epistemik bir perspektifle donatılmamıştır. Diğer bir deyişle sahip oldukları bilgi, DB değildir. Çünkü uygun inançlar, doğruluk ve uygunluğa ek olarak, gerekçelendirilmemişlerdir ve öznenin epistemik perspektifi sayesinde elde edilmemişlerdir (Sosa, 1991: 144-5). Bir başka deyişle, elde edilen bilgi inananın bağdaşımli perspektifiyle elde edilmemiştir. Bu durumda doğal olarak HB'yi bizle, düşünümsel bilgi'ye ulaşılmadan önce elde edilen ve DB'ye kıyasla daha düşük derecedeki bir bilgi türü olarak tanımlayabiliriz.

#### 4. Hayvanlar Bilgi Sahibi Olabilir mi?

Sosa, hayvanların bilgi sahibi olabileceklerini ifade etmektedir. Ancak Sosa'nın, 'hayvanların da bilgi sahibi olabilecekleri' iddiası karşısında birçok düşünür farklı görüş belirtmektedir. Onlara göre, hayvanlar bilgi sahibi olamazlar. Donald Davidson, Robert Brandom ve John Haugeland, bu tür bir düşünceye sahip olan düşünürlerdir. Bununla beraber, Michael Williams, Keith Lehrer ve Kornblith, hayvanların bilgi sahibi olabilecek kapasiteye sahip olmasalar da inanç sahibi olabileceklerini kabul ederler (Kornblith, 2005). Sosa, bu iki görüş arasında orta bir yol bulma arayışındadır (Kornblith, 2004: 126). O, hayvanların bilgi sahibi olabileceklerini kabul etmekte ancak onların elde ettiği bilgi ile insanların elde ettikleri bilgi arasında derece bakımından farklılıklar bulunduğunu ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra, o, böyle bir tanımlamayla, aynı zamanda, düşünümsel bilginin derece bakımından hayvani bilgiden daha üstün olduğunu da kabul etmektedir.

Onun, HB'yi, DB'den önce gerçekleşen bir bilgi olarak tanımlaması, yetkinlerin elde ettikleri bilgi ile çocukların elde ettikleri bilginin derece bakımından

farklılıklar taşıdıklarını göstermesi açısından önemlidir (Sosa, 2009: 146-151). Burada açıkça görülüyor ki, HB ve DB arasında yapılan ayırım, Sosa'nın erdem epistemolojisinde veya bilgi teorisinde önemli bir yere sahiptir. Sosa, bu ayırımı yapmakla birlikte, her daim DB'ye ulaşamamak bile, HB'yi elde etmemizin kaçınılmaz olduğu ileri sürmektedir. Nitekim Sosa, bu farklılık bağlamında insandaki HB ile diğer canlıların elde ettiği HB'yi birbirinden ayırmaktadır. Çünkü insanlar HB'den daha fazlasını elde edebilecek yeteneğe sahiptir (Kornblith, 2004:126). Sosa bu iddiasını güvenilirlikten kendi erdem perspektivizm'ine geçmek suretiyle temellendirmeye çalışır.

Sosa'ya göre, bir inanç, sadece doğru ve uygun olduğu takdirde HB olur., Doğruluk ve uygunluğa ek olarak, gerekçelendirilmiş bir inanca ve öznenin epistemik perspektivizmine sahip olduğunda ise DB seviyesine ulaşır. DB, dolayısıyla, gerekçelendirilmiş bir inancın yanı sıra entelektüel erdemlere ve öznenin epistemik perspektivizmine dayanmaktadır (Sosa, 1991: 144-5). Öte yandan Sosa, hayvani bilgiye sahip olan insanı öteki canlıların sahip olduklarından ayırmak için Hayvani rasyonel gerekçelendirme (unreflective rational justification) ve düşünümsel rasyonel gerekçelendirme (reflective rational justification) kavramlarını kullanır (Sosa, 2009: 238-9). Sosa bu iddiasını güvenilirlikten kendi erdem perspektivizmine geçmekle, temellendirir (Kornblith, 2004: 126).

Sosa'nın erdem perspektivizmi, "görünüşte, genel itibariyle, dışsalcılığın bir tür düzeltilmesi ve gelişimi olarak nitelendirilebilir." (Bonjour, 1995) Ancak, Sosa'nın erdem perspektivizmi, uzlaşmacı olmayan dışsalcılık ve içselcilik arasında orta bir yol vazifesi görmektedir. Güvenirciler, doğru inancın güvenilir bir sürecin neticesinde elde edildiğini, içselciler ise belirli içsel spesifik standartları karşılaması sonucu elde edildiğini söylerken, Sosa, doğru inancı, hem güvenilir olarak üretilen hem de belirli içsel spesifik talepleri karşılayan bir bilgi görüşü olarak düşünmektedir.

Ne var ki Kornblith gibi çağdaş epistemologlardan bazıları, Sosa'nın bu düşüncesine ve bilgi ayırımına, itiraz ederler. Daha birleştirici bir bilgi tanımını esas alan Kornblith'e göre, hayvani ve insani bilgiler birbirinin aynısı oldukları için burada içselciliğe bir ayrıcalık tanımaya gerek yoktur (Kornblith, 2004: 127). Bu bağlamda, Sosa'nın tezinden hareket ettiğimiz takdirde, içselcilerin düşünümsel bilgiye, dışsalcıların ise hayvani bilgiye daha yakın olduklarını ifade edebiliriz. Sosa'ya gelince, o, hem içselciliğe hem de dışsalcılığa yakın olan bir düşünürdür. Sosa, "hayvani bilgi ve düşünümsel bilgi ayırımını Descartes'in *cognitio* ve *scientia* ayırımına dayanarak oluşturmaktadır." (Sosa, 2009: 140-143).

Sosa'ya göre, *Cognitio*, ortama ya da kişinin kendisine bağımlı olan iyi şans etmenlerinin neticesinde doğrunun elde edilmesidir. Kişi doğruya, tıpkı zarın atılmasından sonra çift beşlinin geleceğini tahmin etmek ve bu tahminimizin doğru çıkması gibi şans eseri ulaşabilir ancak elde edilen bu doğru *cognitio* olarak nitelendirilemez. *Cognitio*, doğrunun özne tarafından uygun bir biçimde elde edilme-

sini gerektirmektedir. Şans eseri ulaşılan doğru *cognitio* kavramının ilgi alanında değildir. O, bir inancın doğruluğunun, belirli yeteneklerin, uygun koşullarda uygulanması neticesinde elde edilmektedir. *Cognitio*, hayvani bilgi veya uygun inançtır. *Scientia* ise *cognitio*'dan daha fazlasına gerek duymaktadır. *Scientia*, öznenin epistemik edimleri üzerine olan yeterli bir perspektif sayesinde elde edilebilmektedir. (Sosa, 2007: 130). Descartes ise, *scientia* kelimesini, kavram itibarıyla, doğru bilgi (true knowledge) ya da bilgi (knowledge) anlamında kullanırken, *cognitio* kelimesini, bilinçlilik (awareness) anlamında kullanır. Ona göre, "gerçek Tanrı'nın *scientia* sı, her şeyin *cognitio* su için gereklidir." (Sosa, 2007: 129) Descartes'ın *cognitio*<sup>8</sup> (hayvani bilgi) kavramından hareket ettiğimiz takdirde Sosa, dışsal bir çizgiye; onun *scientia*<sup>9</sup> kavramından (düşünümsel bilgi) hareket ettiğimizde ise düşünümsel yönü daha ağır basan içsel bir çizgiye yakın durmaktadır (Sosa, 2002: 381). Ona göre, sadece güvenilir ayrımlar yapabilme yetisine sahip olan hayvani bilginin aksine düşünümsel bilgi, kişinin bildiğini bilmesini gerektirmektedir (Unwin, 2007). Bu da bir bakıma öznenin bilinçli olması ve yaptıklarının farkında olmasını gerektirmektedir. Diğer bir deyişle öznenin farkındalığını gerektirmektedir. Bu farkındalığın hayvanlar ve insanlar arasında sadece insana ait olduğu rahatlıkla görülebilmektedir.

Öte yandan Sosa, her ne kadar içselcilik ve dışsalcilik arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığımızı inanmış olsa da, bilgi türlerini birbirleriyle uzlaştırmanın ancak bilgi türleri arasındaki bir ayrım yapmakla mümkün olabileceğini de kabul eder (Fumerton, 2002: 85). Descartes'ın *cognitio* ve *scientia* ayrımını yansıttığı için, onun bilgi tanımı, yapısal olarak Kartezyen bir tanım olarak kabul edilebilir.

Açıkçası, Sosa, Descartes'ın sunduğu detayları reddetse de, onun felsefi alt yapısını kabul etmektedir. Sosa'nın terminolojisinde, HB, kişinin doğru inançlarının güvenilir bir kaynağa sahip olmasını gerektirmektedir (Turri, 2013). *HB (cognitio)* sezginin kendisine ve ondan gelen bilgiye dayanmaktadır. Tanrı'nın varlığının *cognitio*'suna sahip olduğumuz takdirde, *cognitio*'dan ötürü sahip olduğumuz birçok şeyin sadece tesadüfen doğru olmadığını görürüz. Bu durum, bizim, daha iyi ve değerli olan *scientia*'ya geçişimize imkân tanımaktadır. Her şeyin *scientia*'sına sahip olmadan önce, kendisiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak zorunda olduğumuz öncüllerin *scientia*'sına sahip olmak zorunda olduğumuzu varsaydığımızda, süreç bir kısır döngüye düşer. Ancak *scientia*, daha küçük dereceden bir bilgi durumu olan *cognitio* durumu ile beraber ele alındığı takdirde, bir kısır döngü oluşmaz (Lepock, 2010). Sosa'nın, düşünce ürünü olmayan bilgi olarak nitelendirdiği bu HB, kişinin bilişsel yetilerinin uygulanışı sayesinde elde edilir. Bu durumda, algıya

8 Kelime itibarıyla, öğrenme, anlama, soruşturma ve araştırma anlamlarına gelmektedir (Furkan Akderin, *Latince Sözlük*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s.107)

9 Kelime itibarıyla, bilgi, bilim anlamlarına gelmektedir. (Akderin, *a. g. e.*, s. 499)

dayalı inançlarımız ile hafızamızda var olan inançlar, bu türden bilgilerin birer paradigmaları olarak görülebilirler (Zagzebski, 1996: 278).

Öte yandan Descartes'in *cognitio* kavramının bir devamı niteliğinde olan HB ile onun *scientia* kavramını takip eden DB arasında ayırım yapan Sosa'ya göre, kişi, HB'ye, doğruyu tesadüfen değil, uygun bir biçimde elde etmesi neticesinde ulaşmaktadır. Lakin Sosa, yine de; hayvani ve düşünümsel bilgilerimizin, *yanılmaz (infallible)* bir güvenilirlikten öte yüksek derecede bir güvenilirliğe sahip olması gerektiğini düşünür (Sosa, 2009: 199). Bu yüzden, denilebilir ki, onun HB'ye dayandırdığı gerekçelendirme ve epistemik erdem anlayışı, dışsalıcı bir yapı arz etmektedir.

Oysa DB, hayvani bilgiden farklı olarak, doğrunun, uygun bir biçimde elde edilmesinden daha fazlasına gereksinim duymaktadır. DB elde edildiği takdirde, içsel bir yapıda olan sezgilerimiz, bir güvene kavuşmaktadırlar. (Sosa, 2009: 44) Sosa'nın hayvani bilgi tanımının güvenilirliğinin karmaşık bir varyasyonu olduğunu dile getiren Fumerton'a göre, Sosa'nın hayvani bilgisinin temeli, entelektüel erdem anlayışından kaynaklanmaktadır (Fumerton, 2004: 7273). Bundan dolayı, öyle görünüyor ki, Sosa için, yetişkin olmayan çocukların bilişsel yetenekleri entelektüel erdemler değildir. Çocuklar entelektüel erdem elde etme sürecindedirler. Fakat onlar, şu an için her ne kadar entelektüel erdemlere sahip olmasalar da, zaman içerisinde, bilişsel olarak olgunlaştıkça, bu erdemlere sahip olabileceklerdir. Buna karşın, yetişkin insanların bilişsel düzeyi, çocuklardan daha gelişkindir. Şu an için sadece HB'ye sahip olabilen çocuklar, zaman içerisinde DB'ye geçiş yapmaktadırlar. Dolayısıyla, buradan hareketle, Sosa'nın, çocukların ve olgun insanların aynı bilişsel düzeye sahip olmadıklarını düşündüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre, yetişkin bir kişi, hem hayvani hem de düşünümsel bilgiye sahip olabilir; fakat çocukların bilişsel süreçleri daha tamamlanmadığından onlar DB'ye sahip olamazlar. Onlar, sadece, derece bakımından daha düşük olan HB'ye sahiptirler.

HB'ye sahip olmak için kişinin ihtiyacı olan tek şey, entelektüel erdemlerden kaynaklanan uygun bir inançtır. Bir çocuğun, masanın üzerinde bir fincan olduğuna ilişkin doğru bir inanca sahip olduğunu varsayalım. Bu inancın, çocuğun algıları ve onların uygunlukları ile elde edildiğini düşünelim. Bu durumda, çocuğun inancı, hayvani bir bilgi örneğidir. Fakat diyelim ki, çocuğun babasının masanın üzerinde bir fincan olduğuna yönelik doğru bir inancı var. Bu durumda, babanın algısal inançları, çocuğun sahip olduğu gibi uygundur; fakat babanın inancı, buna ek olarak, kendisine ait olan diğer inançları ile bağdaşımli olduğundan aynı zamanda düşünümseldir de. Baba, en azından, dolaylı olarak, bir fincan gördüğüne ve görme yetisinin normal çalıştığına, bu tür durumlarda kendisinin masada bir fincanın var olduğuna yönelik doğru kararlar verebildiğine inanmaktadır. O, inancın iyi bir kaynaktan geldiğine ve uygun bir ortamda işlenerek elde edildiğine inanmaktadır. Baba, fincanın var olduğuna yönelik inancını destekleyen geçmiş

deneyimlere sahiptir. Babanın bilişsel güçleri ve entelektüel erdemlere sahip oluşu, onun bağdaşımli bir perspektifle birlikte düşünömsel bilgiye ulaşmasına imkân tanımaktadır (Lemos, 2007: 102). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, HB, kişininin DB'ye ulaşmadan önce elde ettiği ve DB'ye nazaran daha düşük derecede olan bilgiyken, DB, sadece kuramlaştırma yeteneğine sahip olan canlıların yani yetişkin insanların ulaşabileceği ya da elde edebileceği bir bilgidir. Başka deyişle, Fumerton'unda vurguladığı gibi, "Sosa'nın hayvani bilgisi doğruya güvenilir bir şekilde ulaşma bakımından anlaşılacak durumundayken, onun düşünömsel bilgisi kişinin doğruya güvenilir bir şekilde ulaştığı inancının içsel bir gerekçelendirilmesine sahip olması bakımından anlaşılmalıdır." (Fumerton, 2004: 79) O halde, hayvani bilgiyi elde etmemiz, bilişsel yetilerimizin, yalnızca müsait ortamlarda uygun bir biçimde çalışmaları durumunda mümkün olmaktadır.

Buradan hareketle denilebilir ki, HB ile DB arasındaki en belirgin ayrım, duyuşal yetilerimiz sayesinde elde edilen HB'nin bilenin bildiğini bilmesini gerektirmemesine karşın, DB'nin bilenin bildiğini bilmesini gerektirmesidir. Çünkü DB'ye sahip olmak, entelektüel erdemlerin uygun bir biçimde uygulanabilirliğini ve bunun farkına varmayı icap ettirir. Öte yandan Sosa, DB'nin, hayvani bilgiye nazaran iki faydasının olduğunu düşünmektedir. Ona göre DB'nin birinci faydası, HB'den daha iyi gerekçelendirilebilir olmasıdır. İkinci faydası ise, "düşünömsel bilginin birleşik anlamayı sağlayabilmesidir" (Sosa, 2000: 31-32). Hâlbuki Sosa'dan farklı olarak, Kornblith, iki tür bilgi ayrımı yapmaktansa, epistemik konuların avantajlarını ya da dezavantajlarını değerlendirmenin daha akıllıca bir davranış olacağını iddia etmektedir (Kornblith, 2004: 130). Kornblith, bu iddiasını desteklemek için şu örneği vermektedir: Arkadaşlarınızla rutin olarak yaptığınız görüş alışverişlerinizi dikkate alalım ve bu tür bir alışverişin ardından elde ettiğiniz bilgiye istişari bilgi diyelim. İstişari bilginin istişari olmayana göre daha üstün olduğunu düşünelim. Fakat daha sonra gördük ki, güvendikleri arkadaş grupları bulunan dolayısıyla da başkalarının söylemleriyle kendi inançlarını şekillendiren insanların yani istişari bilgiye sahip olan insanların ancak çok azı, kararlarını epistemik bir gerekçelendirmeye ifade etmektedirler. Oysa ki kendi kararlarını kendileri veren insanların çoğu, kararlarını epistemik olarak gerekçelendirerek dile getirebilmektedirler (Kornblith, 2004: 131-132). Bu durumda, iddia edilen bu iki tür bilgi arasında kurmaya çalıştığımız ayrım, tam anlamıyla gerekçelendirilmiş olmakta mıdır? Yine, bu durumda, istişari bilginin, istişari olmayan bilgidен daha üstün olduğunu söylemek nasıl mümkün olacaktır?

Kornblith, ilk sorudan hareket ettiğimiz takdirde, istişari olarak elde edilenle edilmeyen bilgi arasında kesin bir ayrım yapmanın mümkün olamayacağını dile getirmektedir (Kornblith, 2004: 132). Dolayısıyla, istişari bilgi, istişari olmayan bilgidен farklı bir bilgi türü değildir. İstişari bilgiye sahip olmak için, istişari bilgiye sahip olmayanların yaşamayacağı belirli bir süreçten geçmemiz gerekmektedir.

Fakat eğer her halükarda bir ayırım yapılmak istenirse, bu, ancak, inancın elde edilme ve akılda tutulma sürecine atıfta bulunarak yapılabilir. Oysa bu durum da, bilginin ihtiyacın ötesinde çoğalmasına neden olmaktadır. İkinci soruya gelecek olursak, o da istişare yaptığım arkadaşlarımla ilgili güvenilir bilgilere ulaşana kadar ek istişarelerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Oysa istişarede bulunmak her zaman için epistemik bir sorunun çözümünü garanti altına almaz. Bazı durumlarda, bilgiye ulaşmak için istişare yapmamıza gerek bile yoktur (Kornblith, 2004: 132-3). Örneğin, Neredeyse her gün iş yerinde karşılaştığınız Ali'yi, bir gün Kızılay'da gezerken karşıdan karşıya geçmeye çalışan insanlar arasında fark ettiğinizi düşünelim. Bu durumda, yanınızda bulunan Ahmet ile o kişinin Ali olduğuna yönelik bir istişare içerisine girmenizin gerekli olup olmadığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Birçok durumda, arkadaşlarımız, birçokları gibi, bazı konularda güvenilirken başka konularda aynı güveni sağlamayabilirler. O takdirde, onlarla epistemik bir değerlendirme içerisine girmek, bizi bir karmaşaya düşürür.

Böyle bir durum karşısında, düşünümsel ve hayvani bilgi arasındaki ayırımın, istişari olan ile olmayan arasındaki ayırma kıyasla daha iyi gerekçelendirilmiş olmadığı açıkça görülür. Bu durumda söylenebilecek olan yegâne şey, düşünümsel ve hayvani bilginin iki farklı tür olduklarına ilişkin bir temellendirmenin var olmadığıdır. Kabaca güvenilir bir şekilde üretilen doğru inanç olarak tanımlanabilen (Kornblith, 2004: 132) HB, tek yönlü bir gerçekliğe gereksinim duyarken, DB, buna ek olarak, "kişinin nasıl biliyor olduğunun farkındalığını" gerektirmektedir (Sosa, 1997). Bu yüzden, denilebilir ki, HB'de, doğru inanca, kişinin güvenilir yetilerine dayalı bir süreç sayesinde ulaşılırken, DB'de, doğru inanca, böyle bir süreçten ziyade kişinin güvenilirliğine dair bilgiye sahip olmak sayesinde ulaşılmaktadır (Sosa, 1997). Kısacası, kişinin DB'ye ulaşma imkânı, uygun inançları elde etmesine ve ardından da bu inançları epistemik bir perspektif aracılığıyla işlemesine bağlıdır. Kişi, ancak DB'ye ulaştığında, inançları için uygun ve yeterli nedenler tanımlama imkânına sahip olur (Lepock, 2010). Nitekim bilgiyi uygun inanç ile tanımlayan Sosa da düşünümsel bilgiye yalnızca kişinin bildiğini bilmesi şeklinde tanımlanabilecek olan bir meta-bilgi (aşkın-bilgi) sayesinde ulaşılacağını düşünmektedir.

Sosa'nın düşüncesinde bir inanç, özünde, ancak, entelektüel erdem tarafından elde edildiği takdirde uygun inanç olmaktadır; fakat bunun yanı sıra, bir inanç kişinin bağdaşımli inançlar dizisi içinde entelektüel erdemlerden gelen ve onun birinci dereceden inançlarını kapsayan bir epistemik perspektife dayanırsa gerekçelendirilmiş olur. Sosa, inananın epistemik perspektifi ile bağdaşımli olan bir inancın, inananın epistemik yeteneğinden bağımsız olamayacağını vurgular (Sosa, 2009: 138). Ona göre bir inanç doğru ve uygun olduğu müddetçe HB, gerekçelendirilmiş olduğu ya da inananın bağdaşımli perspektifiyle uyumlu bulunduğu müddetçe de DB diye adlandırılır (Sosa, 1991: 144-145). Görüleceği üzere, Sosa,



DB'yi, bir bakıma, HB üzerine inşa etmeye çalışsa da HB'den DB'ye giden süreçte, DB, kişinin inançlarının daha bağdaşımçı bir sistem içinde entegre olmalarını sağladığından HB'yi aşmaktadır. Dahası, güvenilir bir süreç neticesinde elde edilen ve DB'ye ulaşmada ek bir bileşen olarak işlev gören HB nihayetinde DB'ye dönüşmekle sona ermiş olmaktadır.

Tam da bu noktada Sosa'nın DB'ye ulaşma adına ek bir bileşene neden gereksinim duyduğu ve bağdaşımı neden bir tür bileşen olarak hesaba kattığı sorulması gereken bir sorudur (Sosa, 2011: 2). Goldman'ın da belirttiği gibi Sosa DB'ye ulaşmak amacıyla ek bir bileşene ve bağdaşıma ihtiyaç duymuş olabilir; fakat Sosa'nın düşüncesinde, birinci dereceden güvenilirliğe sahip yüksek derecedeki bir inancın neden aynı türden bir öge üretmediğini izah etmek pek kolay görünmemektedir. Aslında, DB'nin, bağdaşım içeren bir bilgi olduğu basit bir biçimde belirlenebilir. Ne var ki, Goldman'ın da değindiği gibi, burada, "bilgi neden bu kadar yüce bir şey olarak tasavvur edilmek zorundadır?" sorusuna henüz tatmin edici bir yanıt verilebilmiş değildir (Goldman, 2004: 88-90).

Greco, Sosa'nın hayvansal ve düşünümsel bilgi ayrımı için iki genel yargıya varılabileceğini öne sürer:

- (a) Birçok insan bilgisi, düşünce ürünü olmayan bir şey ya da "hayvani" bilgidir; ancak, insanlar özel ve nispeten nadir bir başarı sergileyen DB'yi elde etme kabiliyetine sahiptirler. (b) İnsan bilgisi, DB'dir. Dolayısıyla, düşünce ürünü olmayan bilgi, bizler her ne kadar daha geniş bir bağlamda düşünsük bile, insan bilgisi için yeterli değildir (Greco, 2004: 97).

Sosa'nın HB'si, aslında, uygun inançtır. Bu bağlamda, görülen o ki, Sosa, bir inancın uygun oluşunu ve sonrasında bilgi değeri kazanabilmesini, öznenin yeteneği veya entelektüel erdemleri tarafından elde edilmesine dayandırmaktadır.

Öte yandan inancın dışsalçı güvenlik standardı ve içselci bağdaşımçı perspektif olmak üzere iki standarda göre değerlendirilebileceğini kabul eden Sosa, her iki standardı da yerine getirdiği için, DB'yi en yüksek epistemik iyi olarak kabul etmektedir (Lepock, 2010). Sosa, DB'nin bir anlamda test edilmesini sağlayan ya da sahip olduğumuz bilgilerin düşünümsel olduklarını bizlere gösteren, meta- uygun inançlara sahip olmamız gerektiğini de öne sürmektedir (Sosa, 2011: 21). Sosa'ya göre, meta-uygun inançlar, sadece uygun olan inançlar değil aynı zamanda uygun oldukları için uygun bir biçimde ifade edilebilen de inançlardır (Sosa, 2007: 113). Ancak Sosa'nın bilişsel yetilerle entelektüel erdemleri birbirinden ayırmamış olması, onun bilgi tanımındaki asıl sorundur. Sosa, entelektüel erdemlerin, doğuştan veya sonradan elde edilebileceğini iddia etmiş olmasına karşın, Turri gibi Sosa eleştirmenleri, hayvani bilgiyi entelektüel erdemlerle bağdaştırmaya çalıştığımız takdirde bu bilgi türünün öteki canlılar tarafından nasıl elde edildiğini anlamamız zorlaşacağını söyleyerek Sosa'ya itiraz etmişlerdir.

Bu durumda, düşünce ürünü olmayan bilgilerin yani HB'lerin entelektüel erdemler tarafından üretilmeleri gerektiği gibi, kişinin farkındalığını ve eleştirel düşünebilme yeteneğini kapsayan ve daha yüksek derecedeki rasyonel erdemleri içeren DB'nin de, aynı şekilde, entelektüel erdemler tarafından üretilmesi gerekmektedir. Sosa'ya göre, inançlarımızın DB seviyesine ulaşabilmeleri için, tesadüflerden öte yeterli kanıtlara ya da delillere dayanmaları gerekmektedir. Dolayısıyla, yeterli kanıtlara sahip olmadığımız takdirde, gerçek manada DB'ye sahip olduğumuz düşünülemez. Örneğin dışarda yağmurun yağıyor olduğuna ilişkin yeterli nedenlere sahip değilsek, "yağmur yağıyor" şeklinde bir açıklama yapamayız; fakat bu, dışarıda yağmurun gerçek anlamda yağmadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, gerekçelendirilmiş bir inanç olmadan bilginin koşullarını yerine getirebiliriz. Şu an için her ne kadar yağmurun yağdığına dair yeterli kanıtlara sahip olmasak da, bu durum, yağmurun yağdığını bilemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir (Furmerton, 2004: 78). Sosa için öznenin sahip olduğu inanç gelişigüzel değil de yeterli gerekçelendirmelere dayanırsa HB, DB'ye dönüşmektedir (Sosa, 2007: 117).

Buna ek olarak, Sosa'nın erdem epistemolojisinde, DB, HB'nin aksine, bir meta-perspektif gerektirmektedir. Meta-perspektif, hedeflenen inancın ya da doğru olan inancın, güvenilir bir biçimde oluşumunu sağlayan ve bir yetenek ya da entelektüel erdem tarafından elde edilip edilmediğinin belirlenmesine yardımcı olan bir değerdir. Kısaca, her iki bilgi türü, derece bakımından farklılıklar gösterebilir de, karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşim halindedirler. Dolayısıyla, yetilerimizin güvenilir oluşuna ilişkin bilgilerimiz, kısmen hayvani bilgiye ve yetilerimizin güvenilirliğine dayanmaktadır. Sonuç olarak, hayvani bilgi ve düşünümsel bilgi arasında epistemik kalite yönüyle farklılıklar bulunmaktadır. Ancak, yine de, hayvanlar ile çocukların elde ettikleri bilginin tümüyle aynı çatı altında değerlendirilmesinin doğru olmadığı söylenebilir. Hayvanların ve küçük çocukların bilgi elde edebildiklerini kabul etsek bile, aralarında ontolojik farkların olduğunu gözden kaçırmamamız gerekmektedir.

Nitekim Sosa, "akıl sahibi olan hiçbir insanın, sadece hayvani bilgiye sahip olmadığını" (Sosa, 1994) iddia etmektedir. Ona göre, insanın düşünümsel yetiye sahip oluşu onu öteki canlılardan ayıran en önemli özelliktir. İnsan bilgisinin hayvani bilgi ile aynı derecede olması mümkün değildir. Bununla beraber, o, çocuklar ile yetişkinlerin elde ettikleri bilgilerin, epistemik farklılıklarını belirtmek için bilgi ayırımına gitmek gerektiğini de kabul eder.

Nitekim bilgiyi uygun inanç ile tanımlayan Sosa'nın kendisi de, DB'yi yalnızca kişinin bildiğini bilmesi şeklinde tanımlanabilecek olan bir meta-bilgi (aşkın-bilgi) sayesinde ulaşılabilir olarak düşünmektedir. Dolayısıyla, Sosa için, DB aslında bir meta-bilgi ya da aşkın bilgidir. Sosa'nın düşüncesinde bir inanç, özünde, ancak, entelektüel erdem tarafından elde edildiği takdirde uygun inanç olmaktadır; fakat bunun yanı sıra, bir inanç kişinin bağdaşımli inançlar dizisi içinde en-

telektüel erdemlerden gelen ve onun birinci dereceden inançlarını kapsayan bir epistemik perspektife dayanıyorsa da gerekçelendirilmiş olur. Sosa, inananın epistemik perspektifi ile bağdaşımli olan bir inancın, inananın epistemik yeteneğinden bağımsız olamayacağını vurgular (Sosa, 2009: 138). Ona göre bir inanç doğru ve uygun olduğu müddetçe HB, gerekçelendirilmiş olduğu ya da inananın bağdaşımli perspektifiyle uyumlu bulunduğu müddetçe de DB diye adlandırılır (Sosa, 1991: 144-145).

Görüreceği üzere, Sosa, DB'yi, bir bakıma, HB üzerine inşa etmeye çalışsa da, HB'den DB'ye giden süreçte, DB, kişinin inançlarının daha bağdaşımci bir sistem içinde entegre olmalarını sağladığından HB'yi aşmaktadır. Dahası, güvenilir bir süreç neticesinde elde edilen ve DB'ye ulaşmada ek bir bileşen olarak işlev gören HB nihayetinde DB'ye dönüşmekle sona ermiş olmaktadır. Tam da bu noktada Sosa'nın DB'ye ulaşma adına ek bir bileşene neden gereksinim duyduğu ve bağdaşımını neden bir tür bileşen olarak hesaba kattığı sorulması gereken bir sorudur.

## 5. Sonuç

Sosa'nın kuruculuğunu yaptığı erdem epistemolojisinin bizler için önemi ve bu makalenin yazılmasındaki amaç, bu kuramın, özneyi ve onun kişisel özelliklerini merkeze alan epistemik bir yapı oluşturma gayretidir. Erdem epistemolojisinin, kuramsallıktan öte kişiliğe dayalı bir felsefe olması, onu, özne merkezli bir felsefi kuram haline getirmektedir. Erdem epistemolojisinin, entelektüel erdemleri, bilgiden ve gerekçelendirmeden daha fazla ön plana çıkarması, onu, geleneksel epistemolojiden ayıran en önemli özelliktir. Erdem epistemolojisinin öznenin zihinsel yönüyle, kişiliği veya karakteriyle ilgilenmesi, onun hem zihin felsefesi hem de psikoloji alanlarında da değerlendirilmesine ve tartışılmasına yol açmıştır. Erdem epistemolojisine yönelik çalışmalar, çağdaş epistemolojide, özellikle de Amerika'daki düşünürler arasında, oldukça önemli görülmektedir. Ernest Sosa, Linda Zagzebski, Jonathan Pritchard, Laurence Bonjour, John Greco, John Turri, Alvin I. Goldman, Guy Axtell bu akımın önde gelen düşünürleri olarak gösterilebilirler.

## Kaynakça

- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür. Ayraç Yayınları: Ankara.
- Axtell, G. (2000). *Knowledge, Belief and Character*. Rowmann&Littlefield Publishers: USA.
- Bergmann, M. (2006). *A defense of Epistemic Externalism*. USA: Oxford University Press.
- Platon (1990). *Platon Diyalogları*, Çeviren: Macit Gökberk. İstanbul: MEB Yayınları.
- Bonjour, L. (1995). *Sosa, on Knowledge, Justification and Aptness*. Philosophical Studies. 78(3), 207-220.
- Cengiz, C. A. (2005). *Spinoza'nın Ontoloji ve Epistemoloji Anlayışlarının Etik Anlayışına Etkileri*. Yayınlanmamış Y. L. Tezi.
- Fumerton, R. (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Ed. P. K. Moser. New York: Oxford University Press.

- Gettier, E. L., "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, s. 121-123.
- Greco, J. (2004). *Ernest Sosa: And His Critics*. John Greco (Editor). USA: Blackwell Publishers.
- Kornblith, H. (2004). *Ernest Sosa: And His Critics*. John Greco (Editor). USA: Blackwell Publishers.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. USA: Cambridge University Press.
- Lepock, C. (2010). Critical Notice, *Canadian Journal Of Philosophy*. 40 (1). P. 131-150.
- Pritchard, D. (2009). *Epistemic Value and Apt Performance*. *Philosophical Studies*. 143, 407-416.
- Sosa, Ernest. (1991). *The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in The Theory of Knowledge*, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, USA.
- Sosa, E. (1994). Virtue Perspectivism: A Response to Foley and Fumerton. *Philosophical Issues*. 5, 29-50.
- Sosa, E. (2000). Modal and Other A Priori Epistemology: How Can We Know What is Possible and What Impossible? *The Southern Journal of Philosophy*. 38 (1), 1-16.
- Sosa, E. (2001). *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 106, No. 3, Dec., 2001, p. 193-196.
- Sosa, E. (2002). *Reliability and A Priori in Conceivability and Possibility*. Editor: T. Gendler & J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. I, Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, E. (2009). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*. II, Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, E. (2011). *Knowing Full Well*. USA: Princeton University Press.
- Turri, J. (2013). Sosa's bi-level virtue epistemology. In *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*. *Philosophical Studies Series*, 19, 147-164.
- Unwin, N. (2007). Ernest Sosa and His Critics (Book review). *Philosophical Books*. 48(2), 170-172.
- Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Aristoteles ile Kemalüddin Demirî'nin Zooloji Eserlerinin Karşılaştırılması

Harun ÇAKAN\*

Makale Geliş / Recieved: 01.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 06.11.2018

## Öz

*Bu makalede biyolojinin kurucusu olarak da ifade edilen Aristoteles'in zooloji çalışmaları arasında bulunan Hayvanların Tarihi Hakkında, Hayvanların Kısımları Üzerine, Hayvanların Üremeleri Üzerine ve Ruh Üzerine başlıklı eserleri ile Kemalüddin Demirî'nin Hayâtü'l-Hayevân başlıklı eseri karşılaştırılacaktır. Bu karşılaştırma eser, bunların içerikleri, yöntemleri ve görüşleri üzerinden yapılmıştır.*

*Bu amaçla ilk önce Aristoteles zoolojisi temel kuramları, yöntemi ve eserleri açısından incelenmiştir. Ardından İslam Uygarlığı'nda zooloji başlığı altında burada kabul görmüş olan temel kuramlar ve bilginlerin yöntemleri değerlendirilmiştir. Sonrasında ise Demirî'nin konumunu daha iyi belirleyebilmek için önemli İslam zoologlarına değinilmiştir. Son olarak da Demirî ve eseri incelenmiştir.*

*Aristoteles ve Demirî'nin zooloji eserleri ve hayvanlara bakışları incelendikten sonra ise karşılaştırma yapılmıştır.*

*Yapılan çalışmanın sonucunda ise Demirî'nin Hayâtü'l-Hayevân'ının ve genel olarak İslam zoolojisinin olgunluk ve yaratıcılık açısından Aristoteles zoolojisinden daha zayıf kaldığı anlaşılmıştır. Aristoteles'in anlayışının ve eserlerinin belirli bir kuramsal çerçeveye canlılığa ilişkin olayları anlamlandırma ve açıklama amacına sahip bir zooloji yaklaşımı olarak görülürken İslam bilginlerinin eserlerinin betimleme amacı taşıyan ansiklopedi nitelikli eserler olduğu anlaşılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Zooloji Tarihi, Aristoteles, Demirî, Hayâtü'l-Hayevân, İslam Zoolojisi.

---

\* Dr., haruncakan1@gmail.com.

**Künye:** ÇAKAN, Harun. (2018). Aristoteles ile Kemalüddin Demirî'nin Zooloji Eserlerinin Karşılaştırılması. *Dört Öge*, 14, 119-135. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## **Comparison of the Zoology Works of Aristotle and Kemalüddin Demiri**

### **Abstract**

*his article will compare the Historia Animalium, De Partibus Animalium, De Generatione Animalium and De Anima which are among the zoology works of Aristotle, who is also been stated to be the founder of biology, and Kemalüddin Demiri's work titled Hayat al-Hayawan. This comparison will be made on the works, their contents, methods and views.*

*With this purpose, first Aristotle's zoology has been analyzed in terms of its basic theories, methods and works. Afterwards, beneath the title zoology in the Islamic civilization, the basic theories accepted and the methods of the scholars has been evaluated. After that, in order to determine the position of Demiri, important Islamic zoologists have been dealt with. Finally, Demiri and his work have been analyzed.*

*After Aristotle's and Demiri's zoological works and their views on animals have been reviewed, the comparison has been made.*

*At the end of this study, it has been understood that Demiri's Hayat al-Hayawan and the Islamic zoology in general, in regards to maturity and creativity has been weaker than Aristotle's zoology. While Aristotle's understandings and works can be seen as a zoological approach for an interpretation and explanation on the events of life within a theoretical frame, it has been understood that the works of Islamic scholars are those with a descriptive purpose and bearing the character of an encyclopedia.*

**Keywords:** History of Zoology, Aristotle, Demiri, Hayätü'l-Hayevân, Islamic Zoology.

### **Giriş**

Nerdeyse bütün Antik uygarlıklarda hayvanlara ilişkin zooloji eserlerine rastlanabilmektedir. Fakat bunlar arasında en önemlisi Antik Yunan Uygarlığı ve bu uygarlık içerisinde yer almış olan, biyoloji biliminin de kurucusu (Küçükler, 2014: 28)<sup>1</sup> kabul edilen Aristoteles'tir (MÖ 384-322).

Aristoteles felsefenin ve doğa bilimlerinin birçok alanına ilişkin eser vermiş olmakla birlikte, hayvanlara ilişkin eserleri *Hayvanların Tarihi Hakkında (Historia Animalium)*, *Hayvanların Kısımları Üzerine (De Partibus Animalium)*, *Hayvanların Üremeleri Üzerine (De Generatione Animalium)*, *Ruh Üzerine (De Anima)*, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*, *Hayvanların Hareketi Üzerine (De Moto Animalium)* ve *Hayvanların Gelişimi Üzerine'dir (De Incessu Animalium)*. Bu çalışmada yukarıda sayılan eserlerden ilk dördü ele alınmıştır.

1 Bununla birlikte, Aristoteles bitkilerden ziyade hayvanlara ilişkin çalışmalarda bulunmuştur. Bkz., Orhan Küçükler, *Biyoloji Tarihi*, 2014, s. 28.

Yapılacak olan karşılaştırmanın diğer tarafında, yani İslam Uygarlığı'nda ise Kemalüddin Muhammed İbn Musa el-Demiri (d. 1341 ya da 1349-ö. 1405) yer almaktadır. Ele alınacak olan eserin adı *Hayätül-Hayevân*'dır.

## **Antik Yunan Uygarlığı'nda Zooloji**

Hemen hemen tüm Antik Uygarlıklarda zoolojiye ilişkin eserlere rastlansa da Antik Yunan Uygarlığı bu konuda daha sistematik çalışmalarla öne çıkmaktadır. Burada özellikle de Aristoteles'in çalışmaları önemlidir.

MÖ 384-322 yılları arasında yaşamış olan Aristoteles, felsefe ve doğa bilimlerinin birçok alanına ilişkin çalışma yapmıştır. Zoolojiye ilişkin ise yukarıda anılmış olan eserleri bulunmaktadır. Burada vurgulanması gereken bir nokta, Aristoteles zoolojisinin ayırt edici unsurunun, bunun kapsamlı gözlemlere dayanması ve bu gözlemlerin kuramsal bir yaklaşım içerisinde anlamlandırılmış olmasıdır.

Aristoteles, zooloji çalışmaları kapsamında 450 kadar hayvan türünü ayırt etmiş, 50 tür üzerinde de diseksiyon çalışmaları yapmıştır (Küçükler, 2014: 29-30). Belirtilmesi gereken bir nokta da Aristoteles'in zooloji eserlerini yaklaşık olarak MÖ 344-342 yıllarında kaleme almış olduğudur. Aristoteles bu dönemde evrenin oluşumuna ve işleyişine ilişkin kuramsal açıklamalarının yer aldığı felsefi sistemini ortaya koymuştu. Dolayısıyla, Aristoteles'in zooloji anlayışının da bu çerçeveye uygun olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, Aristoteles zoolojisinin anlaşılabilmesi için felsefi sisteminin bilinmesi gerekmektedir (Owen vd., 1981: 258).

## **Aristoteles'in Temel Kuramları**

### **1. Dört Neden**

Aristoteles ontolojisinde varlıklar dört farklı nedene dayanarak açıklanmaktadır. Bu nedenler ilki maddi neden ya da *causa materialis*, ikincisi formel neden ya da *causa formalis*, üçüncüsü hareket ettiren neden ya da *causa efficiens* ve sonuncu neden de *causa finalis* olarak da adlandırılan ereksel nedendir. (Gökberk, 1967: 102)

### **2. Ruhlar (Nefisler) Kuramı**

Vitalist görüşün kurucusu kabul edilebilen (Bodenheimer, 1958: 87) Aristoteles'e göre canlıları cansızlardan ayıran bir ilke veya öz bulunmaktadır. Ona göre, bu öz *psyche* (ruh, tin)'dir.

Aristoteles, üç farklı *psyche* ya da ruh ayırt etmiştir. Bunlardan birincisi bitkisel ruhtur ve canlılara beslenme, büyüme ve üreme gücü vermektedir. İkinci ruh, hayvansal ruhtur. Aristoteles'e göre hayvanlar bitkisel ruhun yanı sıra hayvansal ruha da sahiptirler. Dolayısıyla, bunlar bitkilerin güçlerine sahipken ayrıca hareket etme ve duyumsama güçlerine de sahiptirler. Üçüncü ve sonuncu ruh ise rasyonel

ruhtur. Sadece insanlarda bulunan bu ruh, insanlara düşünme gücü vermektedir. İnsanlar ayrıca, bitkisel ve hayvansal ruha da sahiptirler (Singer, 1962: 38).

### 3. Scala Naturae

Aristoteles, biyoloji anlayışı içerisinde canlıları yukarıda özetlenmiş olan ruh kuramıyla da uyumlu bir şekilde hiyerarşik bir sıraya koymuştur. Scala Naturae ya da Doğa Merdiveni olarak da adlandırılan bu doğal düzenin en altında cansız maddeler, ardından sırasıyla ilkel bitkiler, gelişmiş bitkiler, kansız hayvanlar (omurgasız hayvanlar), kanlı ovipar (yumurtlayan) hayvanlar -yani balık, amfibi, sürüngen ve kuşlar- vivipar (canlı doğuran) dörtayaklılar -yani memeliler- ve en üstte de insanlar bulunmaktadır.

Aristoteles, bu düzeni açıklarken ruh kuramının yanı sıra yaşamsal sıcaklık'a da dayanmıştır. Ona göre, yaşamsal sıcaklık, canlıların mükemmellik seviyeleriyle ilgilidir. Dolayısıyla, Scala Naturae'da en üstte bulunan insanın yaşamsal sıcaklığı da en yüksek seviyededir. Canlının yapısında, yaşamsal sıcaklığın yüksekliğini gösteren bazı göstergeler ise üreme şekli, soluma şekli, vücut yapısı vb.'dir (Owen vd., 1981: 262).

Bununla birlikte Scala Naturae'daki basamakların sınırları arasındaki ayrım keskin değildir. Bazı canlılar farklı gruplar arasında yer almakta, belirli yönlerden önceki gruba benzerken diğer yönlerden ise sonraki gruba benzeyebilmektedirler. Örneğin süngerler, bitkilerle basit kansız hayvanlar arasında kalan bir canlı türüdür (Singer, 1962: 40-41).

Aristoteles'in bu görüşünün, evrimsel bir yaklaşım olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır (Singer, 1962: 40). Fakat bu konu, çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için burada üzerinde durulmayacaktır.

### 4. Sistematik

Aristoteles, erken dönem mantığında hocası olan Platon'un canlıları cins ve türlere ayırarak yaptığı sınıflandırmayı kullanmış olmakla birlikte zooloji eserlerinde bunu eleştirmiştir (Owen vd., 1981: 262; Aristotle, 1912: Book I, 1 ve 2.). Bunun nedeni Platon'un yönteminin, doğal grupları bölmesi olmuştur. Örneğin, Platon'a göre, ikisi de kuş olan şahin ve bülbül, farklı gruplarda değerlendirilecektir çünkü şahin yırtıcı bir kuş iken bülbül ötücü kuştur. Ayrıca, bu yöntem ile bazı hayvanların birden çok gruba dâhil olacağını da belirterek eleştirmiştir (Owen vd., 1981: 262; Aristotle, 1912: Book I, 3).

Aristoteles'in sınıflandırma anlayışı Scala Naturae görüşüyle uyumlu olmuştur. Yani burada canlıların üreme şekilleri, yavrunun doğum anındaki durumu, soluma şekli gibi yaşamsal sıcaklık ile ilişkili özellikler göz önünde bulundurulmuştur. Aristoteles, sınıflandırmasında ana grupları analog yapılara dayanarak ayırmış, grup içerisinde ise "daha çok" ya da "daha az" anlayışına başvurmuştur (Owen vd., 1981: 262).



Bununla birlikte, Aristoteles'in eserlerinin hiçbirinde bir sınıflandırma şeması ya da buna ilişkin ayrı bir bölümün bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. Fakat eserlerinin çeşitli yerlerinde gruplandırma ve sınıflandırmaya ilişkin düşünceleri ve bu konuyla ilgili tanımlamalar bulunmaktadır (Singer, 1962: 42).

#### 5. Dört Element (Owen vd., 1981: 261-262)

Aristoteles'e göre tüm canlıları meydana getiren temel yapıtaşları, ay-altı evrendeki cansız varlığı da oluşturan dört element ve bunlarla ilişkili olan dört niteliklerdir. Söz konusu dört element ateş, hava, su ve topraktır. Canlıların tüm yapıları bu dört elementten meydana gelmektedir. Örneğin, deri, saç, kemik, tırnak ve boynuz gibi yapılar toprak elementinden oluşmaktadır.

Dört element ile ilişkili dört nitelik ise sıcak, soğuk, ıslak ve kuru nitelikleridir. Söz konusu dört element, burada sayılmış olan dört niteliğin ikili bileşimlerinden meydana gelmektedir. Buna göre ateş, sıcak ve kurunun; hava, sıcak ve ıslığın; toprak, soğuk ve kurunun; su ise soğuk ve ıslığın bileşiminden meydana gelmektedir.

Dört niteliklerden biri olan sıcaklığı Aristoteles başlıca etkin kuvvet olarak değerlendirmektedir. Canlıların özelliklerini de belirleyen ve sınıflandırmada da kullanılan bu "Yaşamsal Sıcaklık" canlıların mükemmellik seviyesinin yanı sıra canlıların üreme şeklini de belirlemektedir. Sıcaklığın yüksekliği, soğuk niteliği ile dengelenmesi gerektiğinden canlıların solunum organlarını ve vücut şeklini de belirlemektedir.<sup>2</sup>

Aristoteles'te duyu da dört nitelik ile açıklanmaktadır. Örneğin görme duysusu yüksek sıcaklıkta etkin olamadığından beyne yakın, yani daha serin bir bölgede bulunur. Ayrıca görme duysusu, su elementi ile ilişkili olduğundan göz sulu bir yapıya sahiptir.

Aristoteles, canlıların mizaçlarını da yaşamsal sıcaklığın seviyesine bağlamaktadır. Sıcaklığın yeterince dengelenemediği canlılar diğerlerine göre daha saldırgan bir mizaca sahiptirler. Aristoteles, canlıların vücut fonksiyonlarını ise vücut sıvıları doktrini ile açıklamıştır. Bu sıvılar karaciğerden gelen sarı safra, dalaktan gelen kara safra, kalpten gelen kan ile beyinden gelen balgamdır.

#### **Aristoteles'in Zooloji Yöntemi**

Aristoteles'e göre olgular gerçektir. Fakat bunlara ilişkin görüşler hatalı olabilmektedir. Kuramlar ise olgularla uyumlu olmak zorundadır. Dolayısıyla kuram ile olgu arasında bir çelişki varsa, kuram gözden geçirilmelidir (Bodenheimer, 1958: 87).

2 Aristoteles'e göre, fazla olan sıcaklık akciğerler ile alınan hava kullanılarak dengelenmektedir. Dolayısıyla da, canlıların sıcaklığının artması sonucu ölmesini engellemek için yaşamsal sıcaklığı yüksek olanların akciğerleri de daha gelişmiştir. Benzer bir şekilde beyin de fazla sıcaklığı dengeleyen bir organdır. Yaşamsal sıcaklığı en yüksek olan insanın dik bir şekilde yürümesi de bu nedenledir.

Anlaşıldığı gibi Aristoteles, olgulara ve bu bağlamda gözlemlere büyük önem atfetmektedir. Konuya ilişkin eserlerinde Aristoteles'in bu yönü açıkça görülebilmektedir. Burada sadece ayrıntılı gözlemlerle yetinmemiş, ayrıca kontrol amaçlı da gözlemler yapmıştır. Bunun mümkün olmadığı koşullarda ise bilgileri kuramlarıyla değerlendirmiştir. Gezginler aracılığıyla elde ettiği bilgilere ise şüpheyle yaklaşmıştır. Bunlara örnek olarak "Mantikör" olarak adlandırılmış olan hayali canlı ile ilgili bilgiler ve filler hakkında anlatılanlar sayılabilmektedir (Ronan, 2003: 110).

Aristoteles'in gözlemlerin yanı sıra disseksiyon çalışmaları da yapmıştır. O, gerek gözlemleri gerekse disseksiyon ile elde ettiği bulguları ayrıntılı bir şekilde anlatmanın yanı sıra çizim yöntemini de kullanmıştır.<sup>3</sup>

### Aristoteles'in Zooloji Eserleri

Aristoteles'in zoolojiye ilişkin en önemli eserleri *Hayvanların Tarihi Hakkında*, *Hayvanların Kısımları Üzerine*, *Hayvanların Üremeleri Üzerine* ve *Rub Üzerine*'dir. Bunlara kıyasla daha kısa olmakla birlikte bu konuda *Doğa Bilimleri Üzerine*, *Hayvanların Hareketi Üzerine* ve *Hayvanların Gelişimi Üzerine* başlıklı eserleri de bulunmaktadır.

Hayvanları konu alan eserleri arasında *Hayvanların Kısımları Üzerine*, *Hayvanların Gelişimi Üzerine* ve *Doğa Bilimleri Üzerine* başlıklı eserler muhtemelen ilk zooloji eserleridir. Aristoteles, bu eserlerinde hayvanların organ ve dokuların hangi elementlerden meydana geldiğini anlatmaktadır. Bunlarda ayrıca hareket, solunum, yaşlanma ve ölüm gibi canlılığın temel bazı konularına değinmektedir (Owen vd., 1981: 259).

Aristoteles'in ele aldığı hayvan türlerinin çoğu Yunanistan, adalarda ya da Anadolu'da yaşayan hayvanlardır. Bununla birlikte, eserlerinde haklarında bilgi verilen türlerden yaklaşık 30 tanesi Libya, Etiyopya, Kızıldeniz ve Hindistan gibi uzak bölgelerde yaşayan ve çoğu gösteri amaçlı kullanılan ayı, maymun, fil, deve ve aslan gibi hayvanlardır. Anılan hayvanlardan 200 civarı sadece bir nitelikleri ile belirtilmektedir (Owen vd., 1981: 263).

Aristoteles'in zooloji eserleri ile ilgili genel bir bilgi verdikten sonra belli başlılarına kısaca bakılacaktır.

Bunlardan ilki *Hayvanların Tarihi Hakkında* ya da *Historia Animalium*'dur. Bu eserde Aristoteles hem kendi gözlemlerine dayanmakta hem de derlediği zooloji bilgilerini bir araya getirmektedir. Zooloji eserlerinin tümünde değindiği hayvanların yaklaşık 400 tanesi sadece burada anılmaktadır. Burada ele almadığı

3 Eserlerindeki çizimler günümüze ulaşamamıştır, fakat yazılarında bunlara atıflar bulunmaktadır. Ayrıca bazı bilim tarihçileri anlatımlardan yola çıkarak çizimlerin rekonstrüksiyonunu yapmıştır. Bkz., Charles Singer, *A History of Biology*, 1962, s. 26.

fakat diğer zooloji eserlerinde değindiği beş hayvan türü bulunmaktadır (Owen vd, 1981: 259).

Aristoteles, bu eserinde, diğer konuların yanı sıra, hayvanların sınıflandırmasına ilişkin önerilerini sunmakta, ardından ise buna uygun bir sınıflandırma yapmaktadır. Aristoteles, burada insanı diğer hayvanlarla yapılan karşılaştırmaların merkezine almış, bundan dolayı da insanın dış yapısı ve iç organlarının anlatımına yer vermiştir (Aristotle, 1883: Book The First). *Hayvanların Tarihi Hakkında*, kendi içinde farklı sayıda kısımlara ayrılmış olan 10 kitaptan oluşmaktadır (Aristotle, 1883).

Aristoteles'in burada incelenecek olan ikinci bir zooloji çalışması da, *Hayvanların Kısımları Üzerine* başlığını taşıyan eserdir. Aristoteles bu eserinde hayvanların çeşitli doku ve organlarını dört element ve dört nitelik anlayışına göre incelemektedir. Ayrıca duyu organlarının işleyişi de burada ele alınmaktadır. Eserin başında da zooloji çalışmalarının yöntemi, sınıflandırmanın nasıl yapılması gerektiğine ilişkin metodoloji tartışması yürütmüştür. *Hayvanların Kısımları Üzerine* adlı eser farklı sayılarda kısımlardan oluşan dört kitaptan oluşmaktadır.

Üçüncü bir zooloji eseri de *Hayvanların Üremeleri Üzerine* başlığını taşımaktadır. Adından da anlaşılacağı gibi, burada hayvanların üreme şekilleri incelenmektedir. Bu inceleme canlı grupları temelinde yürütülmekte ve farklı şekillerin nedenleri üzerinde de durulmaktadır. Ayrıca, eşeyli canlılarda eşeylerin önemleri ve yavrulara etkilerinin boyutları, yani kalıtım tartışılmaktadır.<sup>4</sup> Aristoteles'in bu eseri de diğerleri gibi kitap ve kısımlardan oluşmaktadır. Burada beş kitap yer almaktadır.

## İslam Uygarlığı'nda Zooloji

Arap toplumunda, İslam'ın ortaya çıkışından önce doğaya ve hayvanlara ilişkin bilgiler bulunmakla birlikte bunlar yazılı bir halde değildir. Söz konusu bilgiler sözlü gelenek ve gelişmiş bir aşamada bulunan Arap şiiri içerisinde yer almaktaydı. Burada öne çıkan hayvanlar, binek hayvanı olarak da kullanılan at ve develerdi. Bunların özelliklerine dair bilgiler içeren çokça şiir bulunmaktaydı (Meyerhof, 2000: 1). Fakat bu bilgiler el-Asmaî ve Ebu Ubeyde'ye kadar, yani XVIII. yüzyıla kadar yazıya aktarılmamıştı (Maswani, 2000: 33).

İslam zoolojisinin ikinci bir kaynağı çeviriler yoluyla aktarılan eserler olmuştur. Bu çeviriler arasında Hint kökenli hayvan masalları olduğu gibi<sup>5</sup> Antik Yunan eserleri de bulunmaktadır. Aristoteles'in ve Galenos'un zooloji eserleri çevrilen önemli eserlerdendir.

4 Buradaki tartışma form ve prensip anlayışı çerçevesindedir. Aristoteles bu anlayışıyla yavruların sadece ebeveynlerine ya da daha uzak akrabalara benzerliklerini açıklamakla kalmamakta, doğuştan gelen sakatlıkları da bu çerçevede açıklamaktadır. Bkz., Aristotle, *On the Generation of Animals*, Çeviren: Arthur Platt, 1910, Book IV.

5 Örneğin İbn'ül Mukaffa' (ö. 759) tarafından Hintçeden Arapçaya çevrilen *Kelile ile Dimne*. Bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 1, 2005, s. 142.

Bir yandan sözlü gelenek diğer yandan da çeviriler ile aktarılan anlayış ve bilgilere dayanan İslam zoologları, çevrilen eserlere eklemeler ve eleştiriler yapmaya başlamış diğer yandan özgün eserler kaleme almışlardır.

## İslam Zoolojisinin Temel Kuramları

### 1. Dört Element

Aristoteles'in varlık anlayışında ve bu bağlamda zooloji anlayışlarında da merkezi bir rol oynayan dört element ve dört nitelik anlayışları İslam Uygarlığı'nda da etkili olmuştur (Demir, 2005: 210). Bununla birlikte İslam zooloji çalışmaları açıklama amacından ziyade betimleme amacı güttüğünden bu alanda yaygın olarak kullanılmamıştır. İslam düşüncesinde, dört element anlayışına simya ve tıp alanlarında rastlamak mümkündür.

### 2. Nefisler Kuramı

İslam zoolojisi içerisinde önemli bir yere sahip olan bir diğer görüş, nefisler ya da ruhlarla ilişkin görüşlerdir. Hem dinî kaynaklardan köken alan hem de Antik Yunan Uygarlığı'ndan yapılan çeviriler yoluyla aktarılan bu anlayışta canlılığın özünü oluşturan şey ruh ya da nefestir.

Bu konuda Aristoteles'ten de etkilenen İslam düşünürleri nefsin üç tür olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre bunlar bitkisel (nebatî), hayvanî ve insanî nefstir.<sup>6</sup>

### 3. Scala Naturae

İslam zoolojisinde de Aristoteles'te olduğu gibi nefisler kuramını temel alan bir doğa merdiveni ya da Scala Naturae anlayışı bulunmaktadır. Burada Aristoteles'in Scala Naturae'sından farklı olarak insanların üstünde ayrıca melekler bulunmaktadır.

Aristoteles ile İslam düşüncesindeki Scala Naturae arasındaki diğer bir fark ise, birincisinin diğerine göre daha ayrıntılı olmasıdır. Örneğin Aristoteles hayvanlar grubunu da kendi içerisinde kanlı ve kansız hayvanlar olarak ikiye ayırmış, ardından her bir grubu yine alt gruplara ayırıp derecelendirmiştir. İslam zoologlarında ise bu kadar ayrıntılı bir derecelendirme görülmemektedir (Lothar ve Bodenheimer, 2000: 288-293. Ayrıca bkz., Demir, 2005: 158-159 ve 210-213).

### 4. Sistematik

İslam düşünürleri de Aristoteles'e benzer bir şekilde eserlerinde hayvanları belirli bir sistematik içerisinde incelemişler ve bu bağlamda bir sınıflandırmaya gitmişlerdir. Bununla birlikte, bu dönemin sınıflandırmaları Aristoteles'e kıyasla daha

6 Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Demir, 2005, s. 210-213.

az ayrıntılıdır.<sup>7</sup> Bunun nedenlerinden bir tanesi, İslam zoologlarının çalışmalarının karşılaştırmaya dayanmamasıdır. Diğer bir neden ise İslam zoologlarının eserlerinde hayvanlarla ilgili bilgi veren bir ansiklopedi anlayışıyla hareket etmeleridir. Bundan dolayı bu eserlerde hayvanlar genellikle alfabetik olarak anlatılmaktadır (Lothar ve Bodenheimer, 2000: 288-293).

### İslam Zoologlarının Yöntemi

İslam zoologları çalışmalarında çeşitli kaynaklardan gelen bilgileri değerlendirmişlerdir. Bunlar arasında dinî ve din dışı kaynaklar bulunmaktadır. Din dışı kaynaklardan gelen bilgilere karşı şüpheli bir tavır mümkün olmuşken, dinî kaynaklara yönelik böyle bir tutum zordur. Örneğin, İslam zooloji eserlerinde cin ve melek gibi varlıklarla ilgili bilgiler, onlara ilişkin herhangi bir gözlemsel bilgi bulunmamasına rağmen, dinî nedenlerden ötürü doğru kabul edilmiştir. Bununla birlikte, İslam bilginleri kendi düşüncelerini ve gözlemlerle elde ettikleri bilgileri de eserlerine katmışlardır.

### İslam Zoologları<sup>8</sup>

İslam Uygarlığı'nın en önemli zoologu, tam adı Kemalüddin Muhammed İbn Musa Ad-Demiri olan ve *Hayâtül-Hayevân*'ın yazarı olan bilginidir (De Somogyi, 2001: 223). Bununla birlikte İslam Uygarlığı'nın erken dönemlerinden itibaren hayvanları konu alan çalışmalar yapılmış ve eserler kaleme alınmıştır.

Bunlar arasında, İslam öncesi Arap edebiyatında ortaya çıkmış olan ve hayvanları konu alan büyük kelime hazinesini ve bilgi birikimini derlemeye yönelik çalışmalar yapmış olan dil bilginleri bulunmaktadır (Geyer, 2000: 1-5). Ebu Said Abd el-Malik İbn Kuraib el-Asmaî (740-828) en ünlü olanıdır (Maswani, 2000: 32-37).

İslam zoologları arasında önemli bir konuma sahip olan bir bilgin ise Cahız'dır (yaklaşık 776-868/869). Cahız bir takma addır ve şaşı anlamına gelmektedir, bu düşünürün gerçek ismi ise Ebu Osman İbn Bahr'dır. Hocaları arasında el-Asmaî de bulunmaktadır. Cahız'ın ayrıca Yunancadan çevrilmiş olan eserleri incelediği de bilinmektedir. O, aynı zamanda gezginlerden, denizcilerden, bedevilerden vs. de bilgi almış ve böylece sözlü geleneğin ürünlerine de vakıf olmuştur (Plessner, 1985: 63-65).

7 Örneğin İbn Kuteybe'nin (ö. 884 ya da 889) ya da Mustafa Kazvini'nin (d. 1281-2) eserlerinden yola çıkılarak sınıflandırmaları incelenecek olursa bu açıkça görülecektir. Bkz., Lothar Kopf ve F. S. Bodenheimer, "The Natural History Section from a 9th Century 'Book of Useful Knowledge', the *Üyün al Akhbâr of Ibn Qutayba*", *Natural Sciences in Islam*, Cilt 4, Editör: Fuat Sezgin, 2000, s. 288-293.

8 Burada İslam zoolojisi tüm boyutlarıyla serimlenmeyecek, sadece önemli görünen bazı temsilcilerine değinilecektir.

Çok sayıda eseri bulunan Cahız'ın en önemli çalışması 7 kısımlık *Kitâbü'l-Hayevân*'dır (Hayvanlar Kitabı). Bazı hayvan gruplarını temel alan eğlendirici bir edebî eser niteliğindeki kitap İslam öncesi Arap toplumunun birikimini yansıttığı gibi İslam yazarlarına ve Aristoteles'in *Hayvanların Tarihi Hakkında* başlıklı eseri de aralarında olmak üzere Antik Yunan düşünürlerle atıf yapmaktadır (Plessner, 1985: 63-65).

Hayvanları konu alan eser sahibi diğer bir İslam bilgini de Ebu Muhammed Abdullah İbn Muslim el-Dineverî el-Cebeli ya da diğer adıyla İbn Kuteybe'dir (d. 828-ö. 884 ya da 889). Aslında bir filolog ve ansiklopedist olarak nitelendirilebilecek olan İbn Kuteybe'nin zooloji ile ilgili yazıları *Uyûnü'l-Abbâr* adlı eserinin dördüncü kısmında bulunmaktadır. 35 bölümden oluşan bu kısmın ilk on bölümü insan ve davranışlarını, sonraki 12 bölüm hayvanların ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, sonrasında da birer bölüm halinde bitkileri ve taşları ele almaktadır. Son bölüm ise cinleri konu edinmektedir. Bu eserin önemli bir özelliği ise başta Demirî olmak üzere sonraki İslam zoologları tarafından kaynak olarak kullanılmış olmasıdır (Lothar ve Bodenheimer, 2000: 281-309).

Burada anılacak diğer bir düşünür ise Zekeriya İbn Muhammed İbn Mahmud eş-Kammunî el-Kazvinî'dir (1203-1283). Kazvinî'nin konu bağlamında önemli olan eseri *Aca'ib el-Mahlûkât ve Garâib el-Mevcûdât* başlıklı çalışmasıdır. Bir kozmografya kitabı olan bu eser üç kısımdan oluşmaktadır. (Ahmad, 1981: 230-233) Bu eserinde Kazvinî hayvanları, insanın da ayrı bir grup oluşturduğu bir sınıflandırma ile ele almaktadır (Lothar ve Bodenheimer, 2000: 292).

Yukarıda örnek olarak anılmış olan birkaç düşünürün yanı sıra İslam Uygarlığı içerisinde ziraat, baytarlık ve hekimlik üzerine kaleme alınmış olan eserlerde de hayvanlara ilişkin bilgiler verilmiştir.

### **Demirî ve Hayâtü'l-Hayevân**

Demirî Kahire'de doğmuş ve burada eğitim almıştır. Doğum tarihi bazı kaynaklara göre 1341 diğer bazı kaynaklara göre ise 1349'dur. 1405 yılında ise ölmüştür. Demirî filoloji, hadis ve fıkıh eğitimi görmüştür (De Somogyi, 2001: 223).

Demirî çok sayıda eser kaleme almış olmakla birlikte, onu ünlü kılan eseri *Hayâtü'l-Hayevân*'dır. Dinî konular dışında tek eseri olan bu kitabını Ocak 1372 (De Somogyi, 2001: 225) tarihinde tamamlamıştır.

Demirî bu eserini ansiklopedik bir tarzda kaleme almış, eserde yer alan maddeler alfabetik bir sırayla sunulmuştur. Burada sadece eserin ilk maddesi bir istisna oluşturmaktadır. Aslan (el-Asad) maddesi, bu hayvan, hayvanların kralı olmasından dolayı eserin en başında ele alınmıştır (De Somogyi, 2001: 226). Eserde incelenen diğer maddelerin hepsi, yani, hayvanlar, insanlar ve cinler gibi dinî varlıklar alfabetik bir şekilde ele alınmıştır.

Her ne kadar hayvanları konu alan bir zooloji ansiklopedisi gibi görünse de, *Hayâtü'l-Hayvân*'da doğaya ilişkin bilgiler eserin görece az bir kısmını oluşturmaktadır (De Somogyi, 2001: 225). Burada, zoolojik bilgilerin yanı sıra söz konusu hayvanlarla ilgili hadisler, ayetler, deyimler, atasözleri, tıbbi kullanımlarıyla ilgili bilgiler, rüyalarda görüldüklerinde nasıl yorumlanmaları gerektiğine dair bilgiler de yer almaktadır.

Kitapta hayvanlara dair 1069 madde bulunmaktadır. Bunun dışında, Halifeler Tarihi üzerine de 69 madde bulunmaktadır. Eserde toplamda 731 farklı hayvanın anlatıldığı söylenmektedir, fakat bazı hayvanlar birden çok isimle anıldığından ve bazı maddelerde birden çok hayvana değinildiğinden kesin bir sayı belirlemek zordur (Demiri, 2001a: XXVI. Çevirenin önsözü.).

*Hayâtü'l-Hayvân*'da alfabetik bir sıra ile ele alınan maddeler kendi içlerinde bir düzene sahiptir. Bu düzen şöyledir (Demiri, 2001a: XXVI. Çevirmenin önsözü. Ayrıca bkz., De Somogyi, 2001: 226-229):

1. Hayvanın isminin tanımı ve buna ilişkin dil bilgisel kuralları.
2. Hayvanın genel özellikleri ile yaşam biçimine ilişkin zoolojik bilgiler: Burada söz konusu hayvanın çeşitli cinsleri, ırkları hakkında bilgilerin yanı sıra bunların fiziksel özellikleri, üremeleri ve davranışları üzerinde durulmaktadır. Demiri burada, Cahız gibi İslam bilginlerinin dışında Aristoteles'e de çokça atıfta bulunmaktadır.
3. Hayvanla ilgili hadis ve ayetler: Bu kısımda Demiri, hayvanın adının sadece bir kez geçtiği hadislerle ve Hıristiyanlıktan köken alan söylencelere de yer vermiştir.
4. Hayvanların günlük yaşamdaki kullanımına ilişkin kurallar: Bu bölümde hayvanın yenip yenemeyeceğine ve alınıp satılmasına ilişkin bilgiler verilmektedir. Burada çeşitli mezheplerin görüşlerine yer vermiştir.
5. Söz konusu hayvanla ilgili deyimler: Burada deyimlerin kökenleri de belirtilmiştir.
6. Hayvanların vücut kısımlarının ve salgı ve dışkılarının tıbbi kullanımına ilişkin bilgiler: Demiri, "el-Havvâs" başlıklı bu kısımda ise İslam bilginlerinin yanı sıra Aristoteles'e de atıflar yapmaktadır.
7. Rüyalarda görülmesi durumunda nasıl yorumlanacağına dair bilgiler.

*Hayâtü'l-Hayvân*'da yer alan maddeler genel olarak bu düzen içerisinde işlenmiş olsa da hepsi buna uygun değildir. İyi bilinen hayvanlara ilişkin maddeler bu plana sahipken, pek bilinmeyenler hakkında bazı kısımlar atlanmıştır. Bazı maddelerde ise sadece hayvanın ismi verilmiştir.

Oldukça hacimli bir eser olan *Hayâtü'l-Hayevân*'ın her ne kadar hayvanları konu edinmiş olsa da, eser, zooloji gözlemlerinin anlatıldığı veya kuramsal yaklaşımların açıklandığı bir eser olmaktan ziyade hayvanlara ilişkin bir yandan zoolojik diğer yandan da dinî ve folklorik bilgilerin derlendiği bir çalışmadır.

Hayâtü'l-Hayevân'a ilişkin önemli bir nokta ise burada kullanılan kaynakların çokluğudur. Eserde 107 farklı kaynak belirlenmiştir (McDonald, 2007: 393-403). Gerek eserin ansiklopedik tarzının gerekse kaynakların çokluğunun nedenlerinin açıklanmasında Demiri'nin yaşadığı dönemin etkisi vardır.

Demiri, derleme ve bilginin sistemleştirme çalışmalarının yapıldığı geç dönem yazarlardandır. Bunlar bilginin tespit edildiğini ve önceki kitaplarda bulunduğunu düşünmüşler ve kendi görevlerini ise bu bilgileri derleyip sistemleştirmek ve anlaşılabilir hale getirmek olarak görmüşlerdir (McDonald, 2007: 393-403). *Hayâtü'l-Hayevân* da bu anlayışla kaleme alınmış bir eserdir. Demiri de bunun önsözünde, bu eseri hayvanlar hakkında yanlış bilgileri ortadan kaldırmak için yazdığını belirterek, ifade etmektedir. Yani, eserinde zoolojiye ilişkin yeni bir kuram veya anlayış ortaya koymak gibi bir amaç gütmemiştir.

*Hayâtü'l-Hayevân*'da İslam zooloji anlayışı içerisinde bilinen ve savunulan kuramsal görüşlere ve anlayışlara rastlanmamaktadır. Örneğin eserde dört element anlayışına, nefisler kuramına ve Scala Naturae görüşüne yer verilmemiştir. Hayvanların sınıflandırılması konusunda ise eserin ansiklopedik bir tarzda olmasından dolayı ve sadece betimlenmesi nedeniyle öne çıkan bir anlayış bulunmamaktadır. Fakat eserde “yırtıcı hayvanlar”, “kümes hayvanları” gibi bazı maddelerin ve bazı hayvanların anlatımında “serçe benzeri bir kuş” ve “ötücü bir kuş” gibi nitelemelerin varlığı bir sınıflandırma anlayışının parçası olarak değerlendirilebilmektedir.

Demiri'nin bir zooloji anlayışından ve bu bağlamda da bir yönteminden söz etmek mümkün görünmemektedir. Eserinin niteliği göz önünde bulundurulursa bu daha iyi anlaşılacaktır. Yine bunun bir sonucu olarak eserinde yer alan hayvanların bazılarını hiç görmemiş olması muhtemeldir (De Somogyi, 2001: 225). Bunun yanı sıra kitapta çok sayıda gerçek dışı varlığa da yer verilmiştir. Bunların bir kısmı, burak, dabbe, cin gibi dinî kaynaklarda anlatılan varlıklardır, diğerleri ise eski Yunan mitlerinden aktarılan yaratıklardır (McDonald, 2007: 393-403).

Demiri'den sonra hayvanları konu alan bu kapsamda başka bir eser hazırlanmamıştır. Fakat *Hayâtü'l-Hayevân*'dan yola çıkılarak hazırlanmış özetler bulunmaktadır (Maswani, 2000: 32-37). Bununla birlikte, her ne kadar bu eseri aşan bir zooloji çalışmasına İslam Uygarlığı'nda rastlanmasa da, Osmanlı döneminde baytarlık ve coğrafya çalışmaları bağlamında hayvanlarla ilgili eserler kaleme alınmıştır.



## **Karşılaştırma**

### **Eserlerin Karşılaştırılması**

Aristoteles'in kitapları belirli konular çerçevesinde kaleme alınmıştır. Buna örnek olarak *Hayvanların Kısımları Üzerine* ve *Hayvanların Üremeleri Üzerine* verilebilir.

Aristoteles'in anlatım tarzı karşılaştırmaya dayanmaktadır. Yani hayvanları birbirinden bağımsız olarak değil, farklı türlerin özelliklerini karşılaştırarak anlatmıştır. Homoloji ve analogi gibi modern biyolojide de önemli bir yeri bulunan kavramlara da bu yöntem sayesinde ulaşabilmiş olabilir. Aristoteles'in eserlerinde kullandığı anlatım tarzına ilişkin önemli bir başka nokta ise çizimlere başvurmuş olmasıdır.

Demiri ise eserinde belirli konular çerçevesinde kısımlar ya da alt başlıklar oluşturmamıştır. Onun yerine eserini alfabetik bir tarzda kaleme almıştır. Bununla birlikte, her bir madde belirli bir düzen içerisinde ele alınmıştır. Fakat burada verilen bilgilerin ancak bir kısmı zoolojik bilgiler olmuştur.

Demiri'nin anlatımında karşılaştırma söz konusu değildir. Burada, Aristoteles'in aksine, çizimlerle bir anlatım da bulunmamaktadır. Bunda İslam Uygarlığı içerisinde resmin yasak olmasının da rolü olmuştur.

İki düşünürün eserleri anlatım yönünden ele alındığında, Aristoteles'in eserlerini zooloji eseri olarak değerlendirmek mümkünken, Demiri'nin eserini zooloji eserinden çok, hayvanları konu alan ve hem zoolojik hem de zooloji dışı bilgiler içeren bir derleme ya da ansiklopedi olarak değerlendirmenin doğru olacağı görülmektedir.

### **İçeriğin Karşılaştırılması**

Aristoteles, zooloji eserleri içerisinde canlılığa ilişkin farklı alanlarda gözlemlere de dayanan bilgiler vermektedir. Bu alanlardan bazıları, kendisinden önce de ele alınmış olan anatomi, morfoloji ve fizyoloji gibi alanlardır. Fakat Aristoteles, bunların yanı sıra embriyoloji, ekoloji ve davranış bilimi gibi ilk kez kendisi tarafından çalışılmış olan alanlarla ilgili olarak da bilgiler vermektedir.

Demiri ise eseri *Hayâtül-Hayevân*'da, daha önce eserin maddelerinin nasıl bir düzenlemeye sahip olduğu anlatılırken de belirtildiği gibi zoolojik bilgilerin yanı sıra zooloji dışı konulara da yer vermektedir. Hatta zooloji dışı konular ağır basmaktadır. Zoolojik bilgiler ise hayvana ilişkin bir betimleme ve temel bir anlamdan ibarettir.

İçerik itibarıyla de Aristoteles'in eserleri zooloji eserleri olarak görülebilirken *Hayâtül-Hayevân* hayvanlara ilişkin zooloji dışı bilgi ağırlıkta olmak üzere her tür bilgiyi içeren bir ansiklopedidir.

### Yöntemlerin Karşılaştırılması

Aristoteles'in zooloji yönteminin temelinde bilgiye bakışı yatmaktadır. O, kuramların olgularla uyumlu olması gerektiğini düşünmüş ve eğer bu ikisi arasında bir çelişki varsa kuramın değişmesi gerektiğini savunmuştur.

Aristoteles, bu çerçevede gözlemlere büyük bir önem atfetmiştir. Eserlerindeki bilgiler de bu sebeple çoğunlukla gözlemlere dayandırılmıştır. Yine aynı nedenle tekrarlı gözlemler yapmış ve gözlemlerin yeterli olmadığı yerlerde de gözlemsel bilgileri kuramla sınınamıştır.

Aristoteles'in gözlemleri hayvanların dış görünüşlerine ve davranışlarına ilişkin olduğu gibi, disseksiyon çalışmaları ile bunların anatomilerini de kapsamıştır. Yine gözleme verdiği önemden dolayı da gezginlerden elde ettiği ve gözlemlerle doğrulayamadığı bilgilere de şüpheyle yaklaşmıştır.

Demiri'nin ise buna benzer bir yöntemi yoktur. O eserinde, içerisinde yaşadığı toplumda hayvanlara ilişkin var olan tüm bilgileri bir araya getirmiştir.

Bu açıdan da Aristoteles'i bir doğa bilgini ve eserlerini de zooloji eserleri olarak değerlendirmek mümkünken, Demiri'yi bir ansiklopedist ya da derleme yapmış bir yazar olarak görmek doğrudur.

### Görüşlerinin Karşılaştırılması

Yukarıda da anlatıldığı gibi, Aristoteles'in hayvanlara ilişkin görüşleri kuramsal bir çerçeve ile belirlenmiştir. Bu çerçevenin esası dört neden, ruhlar kuramı, Scala Naturae, sistematik ve dört element anlayışlarıdır.

Aristoteles'te bu çerçeveye ve bu çerçeveyi oluşturan görüşlere önem verilmesinin nedeni, onun canlılık olaylarının ve hayvanların özelliklerinin nedenlerini belirlemeye yönelik kuramsal bir açıklama geliştirme isteği ile ilgilidir.

Aristoteles'te görülen bu çerçeve, daha basit bir seviyede de olsa İslam zoolojisinde de vardır. Fakat Demiri'nin eseri incelendiğinde, onun bu kuramsal yaklaşıma pek yer vermediği görülmektedir. Bunun nedeni ise, Demiri'nin eserinde canlılığa ilişkin neden sorusuna bir cevap bulma amacının olmamasıdır.

Bu yönüyle de Aristoteles'in eserlerini hayvanlara ve daha genel olarak canlılığa ilişkin bir açıklama getirme çabasının sonucu olarak görmek gerekirken Demiri'nin eserlerini daha ziyade betimleme amacının egemen olduğu bir çalışma olarak görmek doğru olacaktır.

### Sonuç

Aristoteles, gerek gözlem ve deneylerle elde ettiği bilgilerin çokluğu gerekse bunların farklı alanlara ilişkin olması ve ayrıca zooloji konusunda kuramsal yaklaşımlar geliştirmiş olması nedeniyle biyoloji alanında eşsizdir. Aristoteles zo-

olojisinin diğer bir önemli unsuru ise anlatım tarzıdır. O, hem karşılaştırmalı bir inceleme ve anlatımı benimsemiş hem de anlatımını çizimlerle desteklemiştir.

İslam zoolojisinde ise, yukarıdan da anlaşılacağı gibi, başta Aristoteles olmak üzere Antik Yunan etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte, İslam zoolojisinde dinî kökenli bazı engeller de görülmektedir. Bunlardan en önemlisi, gerek canlıların ortaya çıkışlarını gerekse bunların var oluş nedenlerini ve sahip oldukları özellikleri Allah'ın iradesi ile açıklama gereğidir. Bu anlayıştan dolayı, olguları açıklarken nesnel nedenlere ihtiyaç duyulmamakta, sadece bunların betimlenmesi ve haklarında var olan hem zoolojik hem de dinî ve folklorik bilgilerin derlenmesi gerekli görülmektedir. İslam düşünürlerinin amacı doğayı anlamak ve açıklamak değil, bunlara bakıp buradan Allah'ın mucizesini görmek olmuştur. Diğer yandan mevcut bütün bilgilerin ortaya çıkarıldığı anlayışı da, Demiri dönemi yazarlarını bu bilgileri derleme ve anlaşılır hale getirme göreviyle sınırlandırmıştır. Öte yandan, disseksiyon ve viviseksiyon çalışmalarının İslam Uygarlığı'nda dinî nedenlerle de yapılmasının zorluğu ve resmin yasak olması da zoolojinin gelişmesi, hatta Antik Yunan Uygarlığı seviyesinde devam etmesinin önünde engel oluşturmuştur.

İslam zoolojisi içerisinde Demiri'nin konumuna bakılacak olursa, onun en kapsamlı ve en önemli zooloji eserini meydana getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte, Demiri'nin eseri olan *Hayâtü'l-Hayevân*'ın Aristotelesçi tarzda bir zooloji eseri olmadığı, daha ziyade hayvanları konu alan bir ansiklopedi olduğu anlaşılmaktadır. Burada verilen bilgilerin büyük kısmı zoolojik bilgiler değil, zooloji dışı bilgilerdir. Bu yönden *Hayâtü'l-Hayevân*, Cahız ve Kazvini'nin eserleriyle birlikte, bazı bilim insanları tarafından, İslam bilginlerinin zoolojik çalışmaları için temel kaynak olmasına rağmen edebî eser olarak değerlendirilmiştir (McDonald, 2007: 393-403).

Aristoteles ile Demiri'nin çalışmaları karşılaştırıldığında yukarıdaki değerlendirmeler daha iyi anlaşılacaktır. Daha önce de incelendiği gibi, Aristoteles'in zooloji eserleri ile Demiri'nin eserleri, bunların içeriklerinin, yöntemlerinin ve görüşlerinin karşılaştırılması sonucunda birincisini doğa bilgini ve eserlerini de zooloji eseri olarak değerlendirmek mümkünken, ikincisini bir ansiklopedist eserini ise hayvanları konu alan bir derleme veya ansiklopedi olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Antik Yunan Uygarlığı'na kıyasla İslam Uygarlığı'nda zoolojinin olgunluk ve yaratıcılık bakımından zayıflamış olmasına ilişkin bazı nedenler yukarıda tartışılmıştır. Bu nedenlere ayrıca, İslam düşüncesinde hayvan ve bitkilerin kendileri bakımından değil, tıbbî açıdan inceleme konusu olmuş olmaları eklenebilir. Dolayısıyla İslam bilginleri doğaya ve hayvanlara bağımsız bir bütün olarak bakmamışlar ve incelememişlerdir. Burada tıbbî ve edebî kaygılar, anatomik ve fizyolojik çalışmaları, kısaca zoolojik çalışmaları gereksiz kılmıştır.

## Kaynakça

- Ahmad, S. Maqbul. (1981). Al-Qazwini. Carl B. Boyer vd. (Ed.), *Dictionary of Scientific Biographies* içinde (Cilt 11, s. 230-233). New York: Charles Scribner's Sons.
- Aristoteles. (2004) *Doğa Bilimleri Üzerine*. Elif Günçe (Çev.). İstanbul: Morpa Kültür.
- Aristotle. (1883). *Aristotle's History of Animals. In Ten Books*. Richard Cresswell (Çev.). London: George Bell & Sons. Retrieved from <https://ia802707.us.archive.org/12/items/aristotleshistor00arisiala/aristotleshistor00arisiala.pdf>. 15.11.2018 tarihinde erişildi.
- Aristotle. *On the Generation of Animals*. Arthur Platt (Çev.). [Web edition]. Retrieved from <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/generation/>. 15.11.2018 tarihinde erişildi.
- Aristotle. (1912). *On the Parts of Animals*. William Ogle (Çev.). [Web Edition]. Retrieved from <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/parts/>. 15.11.2018 tarihinde erişildi.
- Bodenheimer, F. S. (1958). *History of Biology: An Introduction*. London: Dawson and Sons.
- Demir, Remzi. (2005). *Philosophia Ottomanica*. Cilt 1. Ankara: Lotus.
- Demiri. (2001a). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol. 1 First Part. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 9). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Demiri. (2001b). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol. 1 Second Part. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 10). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Demiri. (2001c). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol.2 Part 1. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 11). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Demiri. (2001d). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol.2 Second Part. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 12). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Geyer, Rudolf. (2000). Das Kitâb al-Wuhûs von al-Asma'i mit einem Paralleltexthe von Qutrûb. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen. Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 4, s. 1-68). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Macit, Gökberk. (1967). *Felsefe Tarihi*. Ankara: Remzi.
- Owen, G.E.L. vd. (1981). Aristotle. Carl B. Boyer vd. (Ed.), *Dictionary of Scientific Biographies* içinde (Cilt 11, s. 250-281). New York: Charles Scribner's Sons.
- Kopf, Lothar, F.S. Bodenheimer. (2000). The Natural History Section from a 9th Century 'Book of Useful Knowledge', the Uyûn al Akhbâr of Ibn Qutayba. Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 4, s. 277-367). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Küçükler, Orhan. (2014). *Biyoloji Tarihi*. İstanbul: Nobel.
- Maswani, Aijaz Muhammad Khan. (2000). Islam's Contribution to Zoology and Natural History. Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 1, s. 32-37). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

- McDonald, M.V. (2007). Bir Tür Olarak Arap Edebiyatında Hayvanı Konu Alan Kitaplar. Şener Şahin (Çev.). *T. C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 16, Say: 2, s. 393-403.
- Meyerhof, Max. (2005). Science and medicine. Fuat Sezgin (Ed.). *Historiography and Classification of Science in Islam* içinde (Cilt 17, s. 1-49). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.
- Plessner, M. (1985). Al-Jahiz. *Dictionary of Scientific Biographies*, Carl B. Boyer vd. (Ed.), *Dictionary of Scientific Biographies* içinde (Cilt 7, s. 63-65). New York: Charles Scribner's Sons.
- Ronan, Colin A. (2003) *Bilim Tarihi*. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun (Çev.). Ankara: Tübitak.
- Singer, Charles. (1962). *A History of Biology to about the year 1900. A General Introduction to the Study of Living Things*. London and New York: Abelard Schuman.
- Somogyi, Joseph de. (2001). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan. Fuat Sezgin (Ed.). *Natural Sciences in Islam* içinde (Cilt 13). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.



# Anaksimandros'un Metafizigi

Erhan ATAGÜL\*

Makale Geliş / Recieved: 09.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 10.11.2018

## Öz

*Thales'ten günümüze kalan şüpheli birkaç ifadeyi göz ardı edecek olursak Anaksimandros bildiğimiz anlamda felsefe yapan, bir sistem geliştirme çabasındaymiş gibi görünen ve bunları yazıya aktaran ilk kişidir diyebiliriz. Bu bağlamda Anaksimandros üzerine yapılan her çalışma bir ilk çağ felsefesini anlama çabasıdır. Diğer tüm Presokratik filozoflar ilk önce onun çerçevesini çizdiği problem üzerine düşünür, onu düzeltir ya da yadsır ve bu süreç sonunda Platon ve Aritoteles ile başlayan sistematik felsefeye giden yoldur. Bu çalışmada, Anaksimandros'un varlık anlayışını – eğer onu metafizik olarak adlandırabilirsek, metafiziğini– inceledik. Anaksimandros, ilk çağ felsefesinin temel problemi olan Birden Çokun nasıl oluşabildiği sorununa karşılık, Çokun başlangıçta Birde zaten mevcut olduğu fakat onun henüz ayrışmadığı şeklinde bir cevap ortaya koymuştur. Bu anlamda ἀπειρον'un Çokluğu doğurabilecek Birlik olarak zamanda ve zamanda sınırsız ἀρχή olduğu söylenebilir. Elbette bu Aristotelesçi anlamda bir potansiyel-aktüel durumu değildir; her şeyden önce bu Anaksimandros'un dilsel olarak faydalanabileceği bir ayırım değildi. İkinci olarak ise ἀπειρον'daki karşıtlar başkalaşmazlar, yalnızca ayrılırlar ki bu fiziksel bir süreçtir. Anaksimandros'un metafiziğinde bu durum varlıkla birlikte ona içkin olduğu düşünülen hareketin zorunlu bir sonucudur. Bu bağlamda Anaksimandros'un metafiziği temelde doğadaki düzenin nasıl başladığını doğanın kendisi ile çelişmeyecek bir biçimde ortaya koyma çabasıdır. Bu çabanın içerisinde gözlem olduğu kadar spekülasyon da mevcuttur ve bu bir bakıma da kaçınılmazdır. Sonuç olarak günümüze dek ulaşmış birkaç fragmandan anlayabildiklerimizle söyleyebileceğimiz şey, Anaksimandros'un altıncı yüzyıl düşünce atmosferinden bütünüyle bağımsız olmasa da doğa üzerine akla ve gözleme dayalı bir açıklama getirme amacı taşıdığıdır.*

**Anahtar Kelimeler:** Anaksimandros, Apeiron, Karşıtlar, Hareket, Arkhe.

\* Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, erhan\_atagul@hotmail.com.

**Künye:** ATAGÜL, Erhan. (2018). Anaksimandros'un Metafizigi. *Dört Öge*, 14, 137-150. <http://dergi-park.gov.tr/dortoge>

## *Anaximander on Metaphysics*

### *Abstract*

*We can say that Anaximander is the first one who philosophize in the sense that we know, who seems to have tried to develop a system and put them on paper, if we would ignore the few suspicious sentences which Thales left behind. In this context, every study on Anaximander is an attempt to understand the early Greek philosophy. All other Presocratic philosophers think of the problem that he framed, correct or deny it, and it is the path to a systematic philosophy with which begins Plato and Aristotle. In this work, we have studied Anaximander's understanding of Being, i.e., metaphysics, if we could call it as metaphysics. Anaximander, in response to the question of how the many arise from the One, which is the basic problem of early Greek philosophy, asserted that the many, in the beginning, is contained by One but it had not yet seperated. In this sense, it can be said that ἄπειρον, as Oneness which can engender the Many, is the ἀρχή which is boundless in space and time. Of course this is not a potential-actual situation in the Aristotelian sense. First of all it was not a distinction that Anaximander could benefit linguistically. Secondly, the opponents in ἄπειρον do not metamorphose, they merely separate physically. In the metaphysics of Anaximander this is a necessary consequence of the movement which is thought immanent to Being. In this context, the metaphysics of Anaximandros is basically an effort to reveal how the order in nature begins, in a way that is not contradiction with nature itself. In this effort there is inevitably speculation as much as observation. As a result, what we can understand from a few fragments that have arrived today is that Anaximander carries the purpose of bringing an explanation on nature on which based reason and observation, although it is not entirely independent of the thought atmosphere of the sixth century.*

**Keywords:** Anaximander, Apeiron, Opponents, Motion, Arkhe.

### **Giriş**

Anaksimandros'u ya da herhangi bir Presokratik filozofu "metafizik" ifadesiyle birlikte ele almak ve onların düşüncelerini bu bağlamda incelemek alışılmamış türden bir davranış değildir. Öncelikle bunun bir anakronizm olduğu söylenebilir -ki haklı bir görüştür. Metafizik ifadesi Presokratik filozoflarının bilmediği, onlara bütünüyle yabancı bir kelimeydi. Hatta Aristoteles'in kendisi dahi bu kelimeyi hiç kullanmamıştır; yine de bugün Aristoteles'in kendisinin ilk felsefe diye adlandırdığı bilimi biz Metafizik adıyla anıyoruz. Dolayısıyla bu durum Aristoteles için ne kadar anakronizm ise Anaksimandros ve diğer tüm Presokratikleri için de o kadardır. Burada söylemek istediğimiz, bir yanlışlığın temellendirilmesi değil fakat Varlık üzerine bilimin -eğer onu metafizik olarak adlandırıyorsak- genel geçer bir ismi var ise bunu o ismin bilinmediği dönemlerde yaşamış ve söz konusu problem üzerine düşünmüş filozoflar için de, hiç çekinmeden kullanılabileceğidir.



Anaksimandros'u Varlık üzerine düşünen filozoflardan biri olarak saymakta hiçbir beis yoktur. O, bugün felsefede temel terimlerden olan *ἀρχή*'yi, bu anlamıyla ilk kullanan kişidir;<sup>1</sup> diğer yandan Anaksimandros "görünmeyen" kavramını problem etmekle felsefeye olduğu kadar fiziğe de köklü ve geri döndürülemez bir etkiye bulunmuştur (Guthrie, 2011:11). Üçüncü olarak, karşıtlar fikrini felsefi bir problem olarak gündeme getiren de yine kendisidir.<sup>2</sup> Bir anlamda yukarıdakilerin bir sonucu olarak Anaksimandros'u önemli kılan bir başka husus ise onun öğretisini anlamının bütün bir Presokratik felsefeyi anlamada temel teşkil ettiği gerçeğidir. Doğayı bir bütün olarak ele alan ilk filozof olması bağlamında aldığımızda diğer tüm Presokratiklerde gördüğümüz problemlerin Anaksimandros'un sisteminden kaynak aldığı görülebilir. Dahası bu bağlantıyı Platon ve Aristoteles'e dek uzatmakta da pekâlâ mümkündür.

Çalışmanın amacı bir bütün olarak Anaksimandros'un metafiziğinin genel hatlarını belirlemek olsa da ikincil bir amaç olarak onun düşüncesinin *ἀρχή* probleminden daha fazlasını içerdiğini ortaya koymaktır.<sup>3</sup> Bu bağlamda şu soruların tartışılması planlanmaktadır; (1) Anaksimandros'ta karşıtların anlamı, ve (2) *ἄπειρον*'un ne olduğu.<sup>4</sup>

## 1. Karşıtlar

Doğada karşıtların mücadelesinin varolduğu düşüncesi Yunan düşüncesinin köklü bir arka planıdır. Anaksimandros ise bunu, bildiğimiz kadarıyla, bir sistematik içerisinde görmeye çalışan ilk kişidir. Anaksimandros'un kitabından günümüze kalan ve sahilliğinden şüphe etmeyeceğimiz tek fragman da karşıtlar üzerinedir;

- 1 Aristoteles ile Simplikios ve Plutarkhos buna tanıklık eder.
- 2 Bunun felsefi bir problem açısından ilk olmasına dikkat edilmelidir. Çünkü doğanın karşıtlar içerdiği Antik Yunan medeniyetinin dünyayı kavrama biçimi olarak zaten mevcuttu.
- 3 Diğer tüm Presokratik filozoflarda görüldüğü gibi Anaksimandros için de felsefi tek sorunun *ἀρχή* üzerine olduğu yanılığısı, ne yazık ki, hala geçerlidir. Bu kısmen Aristoteles'in güçlü etkisi olarak düşünülebilir. Zira Aristoteles, kendi *Metafizik*'inin ilk bölümünde ilk dönem filozoflarını yalnızca *ἀρχή* problemi üzerinden, ya da onun terminolojisiyle söyleyecek olursak maddi neden bağlamında incelemiştir. Burada yanılığa neden olan temel nokta Aristoteles'i, *Metafizik*'in ilgili bölümleri bağlamında, kendi felsefesini ortaya koymak için geçmişteki düşünürlerin yanılıklarını ortaya koyan bir filozof olarak yorumlamak yerine bir felsefe tarihçisi olarak almış olmasıdır. Halbuki ciddi bir göz, bu yorumlarında Aristoteles'in dahi bir anakronizme düştüğünü görebilir çünkü Presokratik filozofların "madde"yi karşılayacak bir sözcükleri dahi yoktu; onlar yalnızca *φύσις*'i biliyorlardı ve bütün araştırmaları da bu *φύσις* üzerineydi. Elbette ki burada hata Aristoteles'e ait değildir; o kendi felsefesinin temellerini önceki filozoflarda arayan ya da kendini onlardan ayıran bir çalışmanın peşindeydi, burada hata Aristoteles'i bu bağlamda okuyanlardadır. Batı dünyası, Alman felsefe tarihçilerinin öncülüğünde, ondokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ortasında Presokratikler üzerine yapılan derin çalışmalarla bu yanılığdan çoktan kurtulmuş bulunmaktadır. Ülkemizde ise bu filozoflar, hâlâ yalnızca *ἀρχή* problemi üzerinden ele alınmaktadır.
- 4 Anaksimandros'a sıkça atfedilen iki popüler düşünce, evrim anlayışı ve sayısız dünyalar teorisine bu çalışmada değinilmeyecektir. Her iki konu da ayrı birer makalenin konusu olabilecek bir içeriğe sahiptir. Yine de her iki düşüncenin de Anaksimandros'ta, arzu edilen anlamda bulunduğuunu söylemek için bir neden olmadığını düşündüğümüzü belirtelim.

...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δικτὴν καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικώτερος οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγον. Siml. Phys. Op. fr. 2 (R. P. 16).

Bu fragmanı şu şekilde çeviriyoruz;<sup>5</sup>

...biraz şiirsel bir dille söylediği gibi, varolanlar nerede doğuyorsa orada yok olurlar zorunluluğa göre. Onlar, bir diğerine, adaletsizliğin karşılığı olarak, zamanın düzenine göre, aynı adaleti verirler.

Şimdi, “nerede doğuyorsa orada yok olurlar” ifadesi sıklıkla *ἄπειρον*’a referans olarak düşünülür.<sup>6</sup> Ancak bu yorum çelişkili görünmektedir. Öncelikle temel problem, cümlenin *ἄπειρον*’u kastettiği düşünülüyorsa *ἐξ ὧν* (nelerden) ifadesinin neden çoğul olarak kullanıldığıdır? Çünkü şeyler, *ἄπειρον*’dan meydana geliyorsa eğer burada kullanılması gereken *ὧν* değil *οἷ* olmalıydı. Vlastos buradan *ἄπειρον*’un çoğul olarak düşünüldüğü sonunca varıyor ki bu neredeyse imkânsız bir zorlamadır. *Ἀπειρον*, daha sonra açıklanacağı üzere, başlangıçta içinde çokluğu taşıyan birlik anlamında çoğul olarak kullanıldığı düşünülüyorsa Anaksimandros’un burada *ἄπειρον*’u, *δύναμις* yani potansiyel bir çokluk olarak düşündüğü söylenebilir ki, bu da ciddi bir anakronizm olur. Kahn’ın belirttiği gibi burada dilbilgisi zemininde *ἄπειρον*’a referans veren bir terim söz konusu değildir (Kahn, 1960: 167). İkinci bir mesele ise söz konusu ifadenin fragmanın devamı ile olan tutarlılığı bakımından, kastedilenin *ἄπειρον* olmadığını düşünmek daha makuldür (Guthrie, 2011: 95). Çünkü neyden doğuyorsa onda yok olmanın nedeni olarak fragmanın devamında adaletin sağlandığı ya da sıkça dile getirildiği biçimiyle karşıtı tarafın da cezalandırıldığı belirtiliyor.

O halde bu fragmanda karşıtlar üzerine söylenenlerin anlamı şudur; sıcak olan, zorunluluk gereği, soğuduğunda ya da nemli olan kurduğunda, zamanın düzenine göre soğuk olan sıcak ve kuru olan da nemli olacaktır. Demek karşıtlardan hiçbirinin mutlak bir üstünlüğü söz konusu olamaz. Örneğin ateşin yeniden su olmayacağı bir durum Anaksimandros’a göre mümkün değildir. Bu durum, esasında, Anaksimandros’un *ἀρχή* olarak, Thales’te olduğu gibi, neden bir varolanı değil de “belirsiz” olanı seçtiğini gösterir niteliktedir. Çünkü belirli bir varolanı, örneğin suyu, *ἀρχή* olarak belirledikten sonra onun ateşe dönüşmesi için gerçekte hiçbir neden olamaz. Başlangıçta her şey su ise, sudan neden ve nasıl başka bir şeyin ortaya çıktığı sorusu, bir varolanı *ἀρχή* olarak aldığımızda cevaplaması imkânsız bir soru olarak kalır. Karşıtlara geri dönecek olursak, onun kozmostaki durumunu ortaya koyduğumuzda fragmanın anlattığı hakikat belirgin hale gelecektir.

5 Aksi belirtilmedikçe Eski Yunancadan yapılan çeviriler bana ait.

6 Örneğin bkz., Vlastos, G., “Equality and Justice in the Early Greek Cosmogonies”, *Classical Philology*, 1947, (156-178), s. 170.

Anaksimandros her ögenin kozmosta bir yeri olduğunu düşünür. Bu ögeler, birbirlerinin karşıtı olarak düşünölen toprak, su, hava ve ateştir. Buna göre toprak en altta yer alan ögedir, su onun üzerinde yer alır, daha sonra hava gelir ve en üstte ateş vardır. Bu dört ögenin hareketini fragmandaki ifade ile düşünöcek olursak, her biri zorunluluğa göre diğöerinin yerine alır ve zamanın düzenine göre bu yerini almanın cezasını öder. Yani güneş, toprak ve suyu buharlaştırıp havaya dönüştürebilir ve havadaki nemi yakarak ateşe de döndürebilir. Bu evrede ateş kendi bölgesinin sınırlarını aşmıştır fakat fragmanda da belirtildiği gibi bu zorunluluktur. Daha sonra ateşin aştığı sınır, örneğinin yağmurlarla suya ve toprağa geri döner. Bu şekilde ateş kendi sınırını aşmanın cezasını ödemiş olur. Fragmanda belirtilen “nerede doğuyorsa orada yok olurlar” ifadesini, şimdi, *ἀπειρον* bağlamında değil fakat bu döngüsel hareket bağlamında düşünürsek; ilk durumda yani ateşin toprağı ve suyu havaya ve ateşe çevirmesinde hava ve ateş (soğuk ve sıcak) karşıtı olan toprak ve sudan (kuru ve nemli) doğmuştur. Fakat kozmik döngü onları tekrar doğdukları şeye dönüştürerek yok etmektedir. Daha doğrusu artık önceden var oldukları biçimde değil fakat yeni bir biçimde var olurlar. Hareket elbette bununla sınırlı kalmaz. Şimdi yeniden su ve toprak olmuş olan, bir bakıma ateş ve havadan meydana gelmiştir, o halde, zamanın düzenine göre yine ona geri dönmek ya da onda yok olarak yeni bir varoluşa kavuşmak zorundadır. Böylece kozmik hareket durmaksızın devam eder.<sup>7</sup>

Bu noktada sonsuz hareket (*ἀίδιος κίνησης*) fikri artık görünür olur. Öğelerin birbirleri arasındaki geçişleri ve tekrar kendilerine dönüşleri sürekli tekrarlanır. “Sınırları aşma” ve “karşılığını verme” karşıtı arasında sonsuz hareketin fazları olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada şunu görmek çok zor olmasa gerek; ögelerin kozmosta işgal ettikleri yer ifadesi ancak dondurulmuş bir kozmos resminde geçerli olabilecek bir durumdur, oysa sistem dinamiktir. Ögeler arasında sürekli geçişler söz konusudur ve hiçbir zaman bu bölgeler kesin sınırlarla belirlendiği biçimde mevcut değildir.<sup>8</sup> Bu son yorumu akılda tutarak *ἀπειρον*'un etimolojik yapısına baktığımızda anlamlı bir resim karşımıza çıkar. *Ἀπειρον*, Yunanca limit, sınır, son gibi anlamlara gelen *πέρας* kelimesinin olumsuzluk öneki olan *-α* 'yı almasıyla oluşmuş, sınırsız, sınırı belirli olmayan yani belirsiz gibi anlamlara gelen bir kelimedir. Bu anlam yukarıda açıkladığımız sonsuz hareketin mahiyeti ile uyum içerisinde. Yani kozmosta her öge belirli bir yer teşkil etmekle birlikte, hareketin varlığı ve sürekliliği nedeniyle bu bölgelerin belirli bir sınırı, *πέρας*, yoktur ve dolayısıyla o belirsiz yani *ἀπειρον*'dur. Bu noktaya *ἀπειρον*'u incelerken tekrar döneceğiz.

Yukarıda gösterilen her ögenin bir bölgesi olduğu ve bu bölgeyi aştıklarında her ögenin, geçici olarak karşıtı üzerinde “haksızlık”ta bulunduğu ve daha sonra

7 Aristoteles'in “doğal yer” öğretisiyle olan benzerliğe dikkat edilmelidir.

8 Benzer bir yorum için bkz., Cornford, M. F., *Principium Sapientiae: The Origins Of Greek Philosophical Thought*, (First Edition), Cambridge University Press, 1952, s. 168.

ise bunun “ceza”sını ödediği düşüncesi bize bir başka noktayı açık eder; kozmosun, yani Yunanların anladığı biçimiyle “düzen”in ahlaki bir temele dayandığı fikri. Fragmanda kullanılan “adaletsizlik”, “adaleti geri verme” gibi kavramların da bu fikir ile uyumlu olduğuna dikkat edilmeli. Simplikios bu durumu “Anaksimandros’un biraz da şiirsel bir dille söylediği gibi...” biçiminde yorumlar fakat, öyle görünüyor ki seçilen ifadeler birer metafor olmaktan çok hakikatin kendisine referanstırlar. Bu noktayı yeterince açıklığa kavuşturabilmek için sıklıkla kader olarak çevrilen *μοῖρα*’nın içeriğine bakabiliriz.

Kader ifadesi *μοῖρα*’nın birincil anlamı olmadığı gibi esasında onun türetilmiş bir anlamıdır. *Μοῖρα* pay, parça, bölüm, kısım, bölge vs. anlamlarına gelir. Aşağıdaki örnekte bu açık biçimde görülebilir.

...εἶπε δ’ ἦν τέκνοις μοῖραν πατρῶας γῆς διαίρετόν νέμοι. (Sophocles, 1913: 163)

Çocukların, babadan kalma topraktan paylarını nasıl bölüştüreceklerini anlattı bana.

Burada *μοῖρα*’nın yalnızca mirastan alınacak pay anlamına geldiğini söylemek yeterli değildir. O aynı zaman o topraktaki, kişilerden her birine ait olan bölgeyi, sınırları belirtir. Bu durum bize Yunan mitolojisinde her tanrının yetki alanının belirli bir sınırlar dahilinde olduğu gerçeğini hatırlatır. Örneğin Poseidon deniz tanrısıdır ve yer altı tanrısı olan Hades’in yetki alanına karışmaz. Cornford’dan aldığımız şu parça yine bu durumu kanıtlar niteliktedir;

...Kronos ve Rhea’dan doğan üç kardeşiz biz; Zeus, ben ve üçüncü olan Hades, ölümün tanrısı. Ve üç parçaya bölündü her şey, ve her birimiz kendi belirlenmiş bölgesini aldı. Paylarımızı aldığımızda bana, sonsuza kadar içinde yaşayacağım ihtiyar deniz düştü; ve Hades sisli karanlığı çekti; ve Zeus hava ile bulutların arasındaki geniş gökyüzünü. Öyleyse asla Zeus’un aklınca yaşamayacağım; hayır, hükmeden o olsa da, onu kendi üçüncü payında sessizliğe bırakalım...(Cornford, 1912: 15)

Şunu söyleyebiliriz ki *μοῖρα*’nın bu sınır anlamı bizi Antik Yunan dünyasının kadim bir anlayışına götürür;<sup>9</sup> kozmos belirli sınırlara ayrılmıştır ve her sınır, o sınırın içindeki yetki sahibinin aynı zamanda etik sınırını da imler.<sup>10</sup>

Şimdi, Anaksimandros’un seçtiği kelimelerin içeriği ile Yunan düşünce dünyasının köklerinde yer alan kozmosun çeşitli sınırlarla ayrılmış olduğu ve bu sınırların aynı zamanda etik sınırlar anlamına da geldiği düşüncesinin örtüşmesi,

9 Bu hususta daha detaylı bir inceleme için bkz. Cornford, M. F., *a. g. e.*, sf. 1-73.

10 Keza benzer bir durumu Herakleitos’un 94. fragmanında da görürüz. “Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερδῆσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν.

Güneş ölçüsünü aşamayacaktır, aksi halde Erinyes, Adalet tanrıçasının yardımcıları, onu bulur.

bize göre, tesadüf değildir. Dolayısıyla Anaksimandros'ta karşıtların mücadelesini biz, "sınırı aşma" ve "kefarecini ödeme" olarak yalnızca bir kavramsallaştırma olarak ya da Simplikios gibi sanatsal bir anlatım olarak düşünsek de bu, Anaksimandros'un zihninde hakikatin ta kendisi olmalıdır. Kozmosta karşıtların mücadelesi etik bir mücadeledir ve elimizdeki fragmanı bu bağlamda literal anlamıyla okumak onu en doğru okuma biçimi olacaktır.

## 2. ἄπειρον

Yukarıda karşıtlar üzerine yapılan incelemede ἄπειρον'un bir anlamı ortaya konulmuştu ve onun bu anlamının etimolojik yapısı kısaca gösterilmişti. Burada ἄπειρον'un mevcut anlamından başka bir anlamı olup olmadığına ve onu hangi sınıra kadar genişletebileceğimize bakacağız. ἄπειρον'dan bahseden tanıklıklar aşağıdaki gibidir;

...ἀρχὴν τι καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, ... μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον...  
*Simpl. Phys. Op. fr. 2 (R. P. 16).*

...şeylerin ilkesi ve ögesi Sınırsızdır. ...o ne sudur ne de öge olarak adlandırılan başka bir şey; fakat başka bir şey, doğası gereği sınırsız...

...φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογός σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρω φλοιόν...  
*Ps.-Plut. Strom. fr. 2 (R. P. 19).*

...der ki yaratma gücü olan sıcak ve soğuk, bu kozmosun başlangıcında sonsuzdan ayrıştı ve bundan, yeri saran havanın çevresinde bir ateş küresi meydana geldi, tıpkı ağacı kuşatan kabuk gibi.

ταύτην δ' αἰδίου εἶναι καὶ ἀγήρω [B 2], ἣν καὶ πάντα περιέχειν τοὺς κόσμους.  
*Hipp. Ref. i. 6 (R. P. 17 a).*

Bütün kozmosu saran/kuşatan, sonsuz ve yaşsızdır.

Simplikios'tan aktarılan parça Anaksimandros'un ἀρχή olarak ἄπειρον'u göstermesinden ve (zımnı olarak) neden herhangi bir varolanı değil de ἄπειρον'u belirlediğinden bahseder. Anaksimandros, Thales'in düştüğü mantıksal hataya düşmez. Αρχή olarak herhangi bir varolan sonsuz olarak alındığında (sonsuz olarak alınmalı çünkü varolan her şeyin kendisinden çıktığı şey tüm varolanları kendinde içerebilecek denli çok olmalıdır) onun karşıtı olan başka bir varolanın ortaya çıkması mantıksal olarak imkansızdır. Aristoteles de bunu belirtir; "sözcüğü hava soğuk, su nemli, ateş sıcak; bunlardan biri sonsuz olsa ötekiler yok olurdu." (Aristoteles, 2014: 25) Anaksimandros bu bağlamda ἀρχή'nin kendi karşıtının varolmasını imkansız kılacak bir varolan olmasının imkansızlığını görmüş olsa gerek. Dolayısıyla şeylerin ilkesinin ἄπειρον, sınırsız olduğunu söyler.

Fakat asıl tartışmalı olan ve bizi *ἀρχή* probleminin biraz daha ötesine taşıyan Plutarkhos'tan alınan parçadır. "...sıcak ve soğuk, bu dünyanın başlangıcında sonsuzdan ayrıştırıldı" ifadesi bir hayli tartışmalıdır. Birçok modern yorumcu, henüz dünya oluşmadan, yani yukarıda anlatılan dört ögenin ortaya çıkmasından önce iki temel karşıtın, sıcak ve soğğun, *ἄπειρον*'da ayrışmamış bir halde karışmış olarak mevcut olduğunu öne sürmektedir.<sup>11</sup> Kahn buna şu savla karşı çıkar; (Kahn, 1960: 236)

Birçok modern yorumcu, Aristoteles'i takip ederek, bu ilkelerin kendilerinin kaynakta mevcut olmaları gerektiğini farz edeler ve *ἄπειρον* böylece, bir çeşit karışımdır, tıpkı Anaksagorasın kozmogonisinde şeylerin ilksel karışımında olduğu gibi. Fakat Anaksimandros'un Sınırsız hakkında böyle bir görüş kökünden anakronistiktir çünkü Parmenides'in eleştirisini varsayar. Bütünüyle yeni olan bir şeyin meydana gelmesinin imkansız olduğu ancak ondan sonra olmuştur çünkü; fakat altıncı yüzyılda *γένεσις*, doğanın kati bir hakikati olarak düşünüldü.

Kahn'ın eleştirisi doğru ve tutarlı olmakla birlikte bazı noktaları ıskaladığından dolayı geçerli değildir. Öncelikle fragmanın "meydana geldiğini" söylediği şey *ἄπειρον*'un kendisi değil, kozmostur. Kozmosun oluşumundaki ayrışmadan bahsetmektedir Anaksimandros.<sup>12</sup> Fakat daha da önemlisi Anaksimandros'un kafasında "yok olma" ya da "varlığa gelme" sorunu yoktur. Örneğin, dünyanın oluşumundan sonraki sonsuz harekette (bkz. yukarı) sığağın soğuması, sığağın yok olması anlamına gelmemektedir. Burada problem yalnızca bir ögenin başka bir ögenin bölgesine geçmesidir ki daha sonra bu hareketin tersi söz konusu olur. Kaldı ki Anaksimandros bu problemden kaçınmak için *ἀρχή* olarak *ἄπειρον*'u seçmiştir. İkinci olarak Antik Yunan insanının düşüncesinde "yokluk" kavramı bizim anladığımız biçiminde yer almaz. Parmenides'in eleştirisi temelde Herakleitos üzerinedir, zira varolan şeyin yokluğa geçtiği fikri bir anlamda onunla başlar. *Γένεσις*, Kahn'ın da belirttiği gibi altıncı yüzyıl insanının düşünce dünyasında doğanın kati bir hakikati olarak mevcuttur fakat bu yok olmanın, hiç olmanın karşıtı olarak kullanılmaz. Homeros'ta, Herodotos'ta ya da Sophocles'te bu kavram kaynak, orijin, doğum, meydana gelme anlamlarında kullanılır<sup>13</sup> ki bu varlığa gelme halleri hep bir şeyin başka bir şeyden ortaya çıkması anlamındadır. Yok olmanın karşıtı olarak *γένεσις*'in ilk kullanımları ise Parmenides'te ve daha sonra Platon'da ortaya çıkar. Benzer anlamda kullanıldığı iddia edilebilecek tek kullanım örneği Hipokrates'te mevcuttur ki orada da Hipokrates sütün oluşmasından bahsetmektedir. Elbette ki bu aynı bağlam değildir, süt oluşmadan önce henüz bir varolan olmasa da annenin varlığından ortaya çıktığı için altıncı yüzyıl Yunan düşüncesine yabancı olmayan bir kullanımdır bu.

11 Bkz. Cornford, *a. g. e.*, s. 162.

12 ἐκ τοῦ ἀδίου ...κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου, bu kozmosun başlangıcında ...sonsuzdan çıktı. Yani burada açıkça oluşumundan bahsedilen dünyadır, sonsuz olan değil.

13 "γένεσις", LSJ, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>, (22.12.2016).

Şimdi, artık yapılması gereken kozmosun henüz öğelere ayrışmamış hali olarak *ἄπειρον*'un ne olduğunu belirlemek ve Anaksimandros'un zihninde kurguladığı dünyanın oluşum sürecini ortaya koymaktır. Öncelikle, Plutarkhos'un aktardığı fragmana göre *ἄπειρον* ilk başta dört öğeden oluşmuyordu; yalnızca Sıcak ve Soğuk vardı.<sup>14</sup> Bu düşünme biçiminde mantığa aykırı bir durum yoktur. Çünkü diğer iki öğe, nemli ve kuru, fiziksel olarak bu iki öğeden oluşması mümkün öğelerdir. Sıcakın, soğuk üzerindeki fiziksel etkisi, nemli ve kuruyu meydana getirmiştir.

*Ἄπειρον*'un yukarıda *πέρας*'tan geldiği ve bu anlamda sınırsız olduğu söylenmişti. Ve bu anlamın öğeler arasındaki hareketin doğasıyla nasıl uyduğu da gösterilmişti. Ancak bu tanım, henüz dünyanın oluşmadığı aşamadaki *ἄπειρον*'u tanımlamada yetersiz görünmektedir ya da güçlendirilmesi gerekmektedir. Yunan dilinde bu kelimenin bir başka türeme biçimi daha söz konusudur. *Περαω* fiili geçmek anlamına gelir. Burada geçmek ifadesi, bir sınırı aşmış geçmek, sonuna ya da ucuna gelmiş bir şeyi aşmak, bir nehrin öte tarafına geçmek yahut bir şeyin içinden geçip onu aşmak anlamlarında yorumlanabilir. Bu fiilden gelen *ἄπειρος*, *πέρας*'ın aksine limitsiz olmayı değil, o limiti, sınırı ya da bir şeyin sonunu aşamama, ötesine geçememe, limitine varamama anlamlarına gelir. Dolayısıyla kelime, daha derli toplu bir söyleminde şu anlama gelir; sınırdan öteye geçilemeyen, sınırına ulaşamayan şey. Bu anlam da bizi nicelik olarak "büyüklük" kavramına taşır. Bu çıkarım elbette bizim kendi zorlamamız değildir, kelime epik lisanda bu anlamda kullanılmaktadır; örneğin, Homeros'ta *ἀπειρείσι ἄποινα* (sayılamayacak kadar çok fidye), *αἴγες ἀπειρέσιαι* (sayısız keçi), *δῆμος ἀπίρον* (muazzam kalabalık) gibi (Kahn, 1960: 233). O halde *ἄπειρον*'u tek bir anlamda ele alamayız. O bir anlamda sürekli kendini tekrar etme anlamındaki sonsuz yinelemedir; ki Antik Yunan düşüncesinde sonsuzun ilk anlamı budur, yani sonun aslında başlangıç olduğu şey. Örneğin Presokratiklerden Alcmaeon bunu şöyle dile getirir; insanlar ölümlüdür (sonludur) çünkü onlar bitişi başlangıç ile bağlayamazlar (Cornford, 1912: 172). Dolayısıyla sonsuzluğun formülü burada bitiş ile başlangıcın birliği olarak gösterilir. Yine Herakleitos'un bir fragmanında buna atıf vardır; çemberde başlangıç ve son bir (B103). Aristoteles'te de sonsuzluk sirküler bir hareket olarak tanımlanır. Bu örnekler çoğaltılabilir. Diğer anlamda ise sonsuz, yukarıda gösterildiği gibi, sınırına ulaşamayan şeydir ki bu anlamda uzamsal bir sonsuzluk fikrini imler. Simplikios ve Plutarkhos'un fragmanlarında geçen sonsuzu bu anlamda anlamak gerekir. Her şeyin ilkesi bu anlamda sonsuzdur ve başlangıçta sonsuzdan ayrışan Sıcak ve Soğuk bu anlamda sonsuzdan ayrışmıştır.

Tüm bu söylenenler bizi, Anaksimandros'un metafiziginde en temel ve sıklıkla gözden kaçırılmış olan noktaya taşımaktadır. Modern yorumcuların *ἄπειρον*, başlangıçta Sıcak ve Soğuk bir karışım olarak içermesi gerektiği fikrine katılmakla birlikte –çünkü Sıcak ve Soğuk ondan ayrışiyorsa ve yukarıda bahsedildi-

14 Bu iki temel öğenin, diğer dört öğeden farkını belirtmek için bu anlamda kullanılan Sıcak ve Soğuk kavramlarını büyük harfle gösteriyoruz.

ği üzere bu dönem Yunan düşüncesinde hiçlikten varolma söz konusu değilse bu zorunludur- temel bir ayrımın incelikle göz önüne alınması gerekmektedir. Sıcak ve Soğuk, başlangıçta herhangi bir ögenin, *ἄπειρον*'un kendisi de dahil, nitelikleri değil, kendi başlarına birer “şey”dirler.<sup>15</sup> Yani buradaki temel düşünce şudur; Sıcak ve Soğuk *ἄπειρον*'un içerisinde, tıpkı bir kabın içerisindeki gazlar gibi, mevcut olan şeyler değil, aksine *ἄπειρον*'un kendisini oluşturan şeylerin ta kendileridir. Dolayısıyla *ἄπειρον* denilen şey, başlangıçta henüz ayrışmamış olan Sıcak ve Soğuktan oluşan, uzamda sınırının bulunmadığı ilk varolandır.<sup>16</sup> Kaldı ki Anaksimandros'un *ἄπειρον*'u teknik anlamda kullandığına ilişkin bir kanıt yoktur. Fragmanlarda *ἄπειρον*'u anlatırken *ἀγήρω* (yaşsız), *ἀπέραντον* (sınırsız), *ἀόριστον* (belirsiz) *ἄϊδιον* (sonsuz) kelimelerinin de kullanılıyor oluşu bunun bir göstergesidir. *Ἀπειρον* teriminin teknik anlamını daha sonraki filozofların kullanımı ile kazanmıştır.<sup>17</sup>

Aristoteles Presokratikler monist ve plüralistler olarak ayırırken Anaksimandros'un adını ikincilerle birlikte anar; Empedocles ve Anaksagoras gibi onun da plüralist olduğunu söyler. Halbuki klasik bir okumada o monisttir çünkü başlangıç olarak tek bir şeyi, *ἄπειρον*'u gösterir. Aristoteles'in yaklaşımının nedeninin bu söylenen olup olmadığı üzerine bir iddia spekülasyon düzeyinde kalır çünkü Aristoteles böyle bir durumdan söz etmiyor. Fakat öyle bile olsa Aristoteles'in yorumu yine de şüphelidir çünkü *ἄπειρον*'u oluşturan Sıcak ve Soğuk birbirlerinden ayrı düşünülebilen şeyler değildir bu noktada. Cornford'un örneğini kullanacak olursak, şarap ile suyun karışımı gibi, homojen bir karışım söz konusu olmalı.<sup>18</sup> Sıcak ve Soğuk henüz ayrışmadığı, dolayısıyla yukarıda anlatılmış olan düzenin henüz varolmadığı bu yapı, Antik Yunan insanın zihnine hiç de yabancı değildir; Theogonia'sında önce *χάος*'un (var)olduğunu söyleyen Hesiodos'un etkisi, altıncı yüzyılda yaşamış olan Anaksimandros'un zihninde etkin olmuş olmalı.<sup>19</sup> Hatta öyle görünüyor ki, az sonra açıklamaya çalışacağımız gibi, Anaksimandros *χάος*'tan *κόσμος*'a geçişi akla dayalı bir biçimde ortaya koyma çabasıdır.<sup>20</sup>

15 Bkz. Cornford, a. g. e., s. 162. Aslında burada söylediğimiz yeni hiçbir şey yoktur. Aristoteles'e dek ilineksel anlamda varlıklar bilinmiyordu. Dolayısıyla ilineksel olarak varlık, yani bir taşıyıcının aldığı yüklem, örneğin sıcak olmak gibi, nitelik değil “şey”dirler.

16 Burada şöyle bir yorum akla gelebilir; o halde sıcak ve soğuk *ἄπειρον*'un nitelikleri değildirler, aksine sonsuzluk olarak *ἄπειρον* onların niteliği olur. Fakat söylediğimiz gibi ilineksel varlığın mantıksal bir kategori olarak ayrıldığı bu dönemde böylesi yargılar anakronizm olur. Fakat bir seçim yapmamız gerekirse ikinci yargı ilkinden daha olasıdır. Zeller de bu fikirde. Bkz., Zeller E., *A History Of Greek Philosophy: From The Earliest Period To The Time Of Socrates*, Çev. S. F. Alleyne, Longmans, Green & Co., London, 1881, s. 228.

17 West de bu fikri savunmaktadır. Bkz., West, M. L., *Early Greek Philosophy And The Orient*, (First Edition), Oxford University Press, 1971, s. 78.

18 Bkz., Cornford, a. g. e., s. 162

19 Stamatellos *ἄπειρον*'un, Hesiodos'un ilkel *χάος*'unun gelişmiş, detaylı bir hali olduğunu söyler. Bkz., Giannis Stamatellos, *Introduction To Presocratics: A Thematic Approach To Early Greek Philosophy With Key Readings*, (First Edition), Wiley & Blackwell, 2012.

20 Burch bunun tam aksini iddia eder. Bkz. Burch, G. B., “Anaximander, the First Metaphysician”, *The*



Başlangıçta yalnızca Sıcak ve Soğukun karışımından oluştuğu düşünülen sınırsız varlık olarak *ἄπειρον*'un ayrışması, yani Sıcakın Soğuktan farklılaşması, doğanın gözlemlenmesi yoluyla oluşturulmuş bir varsayım gibi görünmektedir. Ateş yandığında dumanın ya da güneşte buharlaşan su buharının yukarı doğru hareketi, yoğunlaşan ısının yağmur olarak aşağı yönlü hareketi Anaksimandros'a Sıcakın yukarı doğru Soğukun ise aşağı doğru hareket ettiğini düşündürmüş olmalı. Böylece *ἄπειρον* mevcut Sıcak ve Soğukun etkileşimi, fiziksel süreçler sonunda zorunlu olarak ayrışmayı gerçekleştirmişlerdir. Böylece Sıcak olan *ἄπειρον*'da yukarıya doğru çıkarken Soğuk aşağıya çökmüştür. Burada Plutarkhos'un tanıklığına tekrar bakılabilir;

...ἐκ τούτου φλογός σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν.

...bundan (yani ayrışmadan), yerin etrafındaki havayı kuşatan bir ateş küresi (çıktı), tıpkı ağacı (saran) kabuk gibi.

Ayrışma Soğuk, yani havayı aşağı, Sıcak ise, onu sarıp kuşatan göksel bir küre olarak yukarı itmiştir. Böylece başlangıçta birbiriyle karışmış halde olan *ἄπειρον*, yani Sıcak ve Soğukun sonsuz bir uzamdaki karışımı ayrışarak, ateş küresi olan gök ile soğuk olan havayı meydana getirmiştir. Bu noktadan sonraki oluşum süreci çok daha kolay anlaşılabilir cinstendir. Çünkü döngüsel, ya da çevrimsel fiziksel yapı bu iki temel öğenin ayrışmasından sonra, Sıcakın Soğuk üzerindeki etkisinden meydana gelir. Böylece, ilk bölümde anlatmış olduğumuzda düzen, *κόσμος*, ortaya çıkar.

Ortada hala sorulmamış olan çok önemli bir soru vardır; bu ayrışmayı, yani hareketi başlatan nedir? Bu öylesine önemli bir sorudur ki Aristoteles, tüm bir metafiziğini nihayetinde bu sorunun cevabını ortaya koymak için incelikle işlemiştir. Gerçekten de Aristoteles'in Presokratikler üzerine temel eleştirisi, bu düşünürlerin yalnız maddi neden üzerinde durdukları ve fakat fail nedeni, yani onu harekete geçirenin ne olduğu problemini düşünmemiş olmaları üzerinedir. Aristoteles bunu şu şekilde dile getirir (Aristoteles, 2014: par. 984a21); "Taşıyıcının değişime uğramasına neden olan şey herhalde taşıyıcının kendisi değil; [...] Değişimin nedeni olan başka bir şey var. Bunu aramak da ikinci bir neden aramaktır [...] Elbette bu ikinci nedeni aramak Aristoteles yaşadığı çağda makul bir davranıştır fakat altıncı yüzyıl insanı için varolan herhangi bir şeyin hareketini sağlayan başka bir neden aramak büsbütün anlamsız olsa gerektir; zira Yunan düşüncesinin bu arkaik döneminde hareket varlığın kendisine içkin olarak görülür, bir anlamda hareketin, varlığın koşulu olması gibi bir durumdur.

Yukarıda söylenen ile kastedilen temelde şudur; hareket eden şey bir ruha sahiptir. Örneğin Thales'e atfedilen şu ifade bunu ispatlar niteliktedir; mıkna-tısın ruhu vardır (ya da o canlıdır), çünkü o demiri devindirir. Açık bir biçimde mıkna-tısın, devindirme gücüne sahip olduğundan dolayı ruhu olduğu düşüncesi ruh ile devinim arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Yine Thales'e atfedilen "her şey tanrı-larla doludur" ifadesi de belki bir bakıma bu ilişkinin geliştirilmesidir.<sup>21</sup> Gerçi Burnett bu geliştirmeye ince bir kavrayışla karşı çıkar; Burnett'a göre Thales gerçekten de bu ifadeyi kullanmış olabilir, çünkü söz konusu ifade Antik Yunan dünyasında bilinen bir özdeyiş değildir fakat bu doğru olsa bile mıkna-tısın (ve kehribarın) canlı olduğunu söylemek, esasında diğer varlıklardan farklı oldukla-rını yani diğerlerinin canlı olmadıklarını söylemek anlamına gelir (Burnett, 1920: 36). Ancak, Guthrie'nin belirttiği gibi bu gözlem erken dönem bilim insanlarında Burnett'ın ortaya koyduğundan farklı bir etki yaratmış olabilir. Yani mıkna-tısın ya da kehribarın ruhu olması diğer maddelerinde belirli koşullarda benzer etkilere sahip olduklarını düşündürmesi olasıdır. Örneğin kehribar ancak sürtünmeye tabi tutulduğunda bu etkiyi vermektedir (Guthrie, 2011: 79). Diğer yandan bildiğimiz tek örnek Thales'in örneği değildir. Aristoteles'in anlattığı hikâyeye göre Herak-leitos ocağın yanında otururken eve girmeye çekinen konuklarına, "çekinmeyin, burada da tanrılar var" demiştir. Bu hikâyede Herakleitos'un atfı doğrudan ateşe mi yoksa bir bütün olarak mekanı mı kastediyor belli olmasa da temeldeki iddiayı destekleyen bir misal gibi görünüyor. Yunan mitolojisi de canlı doğa kavramını destekler bir doğrultuda gelişmiştir. Tüm doğa olaylarının doğrudan bir tanrı ile bağdaştırılması doğanın bir bütün olarak tanrısallıkla ilişkilendirildiğinin bir gös-tergesi olduğu biçimdeki yorum pek de zorlama sayılmaz.

Elbette burada bahsedilen canlı maddecilik fikri, maddenin bildiğimiz anlamda bir canlı olduğu fikri değildir. Maddeyi devindiren nedenin maddeye içkin olmasıdır söz konusu olan. Yani bir madde var ise o zaten devinmektedir. Guthrie'nin de söylediği gibi altıncı yüzyıl filozoflarında ölü ve devinimsiz madde diye bir şey yoktur; öyleyse, Aristoteles'in aradığı biçimde, yani maddi nedenin yanında bir de fail neden aramak bu filozofların aklında olabilecek türden bir soru değildir.

Bu söylenenler ışığında Anaksimandros'a dönecek olursak, *ἀρχή* olarak *ἄπειρον*, yani Sıcak ve Soğukun uzamda sınırsız varoluşu, daima vardı; onun içeri-sinde hareketi başlatıcı bir fail neden aramak yararsızdır.<sup>22</sup>

Bu noktada *ἄπειρον*'un, öğeler arasındaki sınırsızlık ve uzamda sınırsızlık olarak belirlediğimiz anlamlarının yanında artık zamansal olarak da sınırsızlık

21 Yine de bu fazlasıyla spekülatif bir yorum olarak kalır. İfadenin Thales'e ait olup olmadığı belirsizdir.

22 Varlığın ezeli olduğu fikri Herakleitos'ta da açıkça ifade edilir; *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὕτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται [...]*

Bu düzen her şeyde bir; ne bir tanrı ne de bir insan işi, vardı daima ve var şimdi ve var olacak [...]

olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki Hippolytus'un tanıklığı da bunu açıkça ifade etmektedir; "Bütün dünyaları saran/kuşatan, sonsuz ve yaşsızdır"

Ezeli olarak var olan *ἄπειρον*'u oluşturan Sıcak ve Soğuk, o halde, daima devinin halindeydiler. Karışım halinde olan Sıcak ve Soğuk bu fiziksel etkileşimi zamanın belirli bir anında değil fakat süreç içerisinde onları ayırttırdı. Bu süreç, aynı zamanda, düzensizlik hali olan *χάος*'tan düzenli hal olan *κόσμος*'a geçişin sürecidir.

Bu noktada açığa çıkan bir durum daha söz konusudur. İlk bölümde öğelerin çevrimsel hareketini sonsuz hareket (*ἄδιος κίνησις*) olarak açıklamıştık. Bu hareket bir bakıma düzenli bir hareketti. Fakat burada bir kez daha ve öncekinden farklı bir sonsuz hareket fikri ile karşılaşırız; *ἀρχή* olarak *ἄπειρον*'un hareketi. Daima varolan *ἄπειρον*'un, altıncı yüzyıl Yunan düşüncesi gereğince daima hareket halinde olduğunu belirlemiştik; ki bu hareket ayrışma sürecinin de muharrik kuvvetidir. Fakat buradaki sonsuz hareket (*ἀεὶ κινεῖσθαι*) fikri artık çevrimsel değildir. Daha sonra atomcu filozoflarda görülecek *ἀεὶ κινεῖσθαι* ile *ἄδιος κίνησις* arasındaki fark berikinin öncelikli olarak zamansal anlamda daimiliği işaret etmesine karşın diğerinin çevrimsel anlamda daimiliğe işaret ediyor olmasındadır. Fakat her iki durumda da, Kahn'ın aktardığı gibi, hem Miletlilerde hem de atomcu filozoflarda hareketin varolmadığı bir zaman asla olmamıştır.

### Kaynakça

- Aristoteles. (2014). *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür. (5. Baskı). Yapı Kredi Yayınları. Ankara.
- Aristoteles. (2014). *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan. Sosyal Yayınları. İstanbul.
- Burch, G. B., (1949). "Anaximander, the First Metaphysician". *The Review of Metaphysics*. Vol. 3, No. 2, 137-160.
- Burnett, J., (1920). *Early Greek Philosophy*. (3rd Edition). A&C Black. London.
- Cornford, M. F., (1912). *From Religion To Philosophy: A Study In The Origins Of Western Speculation*. Longmans. Green & Co.. London.
- Cornford, M. F., (1952). *Principium Sapientiae: The Origins Of Greek Philosophical Thought*. (First Edition). Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C., (2011). *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çeviren: Ergün Akça. (1. Baskı) Kabalcı Yayınları. İstanbul.
- Kahn, C. H., (1960). *Anaximander And The Origin Of Greek Cosmology*. (First Edition). Columbia University Press. New York.
- LSJ: The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, <<http://stephanus.tlg.uci.edu/>>
- Sophocles. (1913) *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes* With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library. 21. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0195%3Acard%3D141>> Erişim Tarihi: 07.06.2017.

- Stamatellos G., (2012). *Introduction To Presocratics: A Thematic Approach To Early Greek Philosophy With Key Readings*. (First Edition). Wiley & Blackwell.
- West, M. L., (1971). *Early Greek Philosophy And The Orient*. (First Edition). Oxford University Press.
- Vlastos, G., (1947). "Equality and Justice in the Early Greek Cosmogonies", *Classical Philology*. s. 156-178.
- Zeller E., (1881). *A History Of Greek Philosophy: From The Earliest Period To The Time Of Socrates*. Çeviren: S. F. Alleyne. Longmans. Green & Co.. London.

# Bellekte Kalanlar: Ankara Bakır Madenliler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Örneğinde Hemşehricilik ve Kentte Kimlik Aktarımı\*

Melike KAPLAN\*\*

Makale Geliş / Recieved: 10.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 21.11.2018

## Öz

*Bu çalışma, Ankara'da kurulmuş ve uzun yıllardır faaliyet gösteren Ankara Bakır Madenliler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'nin, yardımlaşma ve dayanışma kavramları çerçevesinde, bellek, bölgesel/yöresel kimlik ve bunun kentte yeniden üretimi bağlamında incelenmesidir. Küçük ölçekli köy/kır topluluklarında uzun yıllardır gelenek haline gelmiş pek çok kültürel öge, bu tür dernekler aracılığıyla kentte varlığını korumaktadır. Ancak bu varoluş "bölgesel/yöresel kimlik" temelinde anılar, bellekteki hatıralar çerçevesinde öne çıkmaktadır. Topluluklar, kentte kendi üyelerinin etrafında şekillenen "yeni bir dayanışma örüntüsü" yaratmaktadır. Dernek, kentleşme sürecinde ilk kuşaklarda doğrudan yoğun etkisini göstermiştir. Ancak genç kuşaklardaki etkisi kentleşmeye katkısı yerine "nostaljik" olarak hatırlanan anılar, kurulan duygusal bağlar dolayısıyla olmaktadır. Çalışmaya temel olan veriler, başta dernek başkanı, eski dernek başkanı, kurucular ve üyelerin bir kısmı olmak üzere, derinlemesine görüşmeler ve gözlem yoluyla toplanmıştır. Ayrıca, derneğin toplantılarına, kadınların kendi aralarında düzenledikleri günlere ve derneğin yılda bir kez düzenlediği eğlence ve yardım gecesine katılarak mülakatlar ve gözlemler yapılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Bellek, hemşehricilik, dernek, kültür, kimlik.

\* Bu yazı, 24-27 Mayıs 2007 tarihinde Romanya (Timişoara)'da düzenlenen 4<sup>th</sup> Conference of International Association for Southeast European Anthropology (*InASEA*), Region, Regional Identity and Regionalism in Southeastern adlı etkinlikte, "Regional Identity: From The Region To City Center (*The Association of Fellows of Bakır Maden*)" başlığıyla İngilizce olarak sunulan sözlü bildiri hareketle; 2018 yılında alan araştırması ve kaynak taraması güncelleştirmeleriyle ilk kez yayınlanmaktadır. Yazı boyunca dernek üyelerinden alıntı yapılan yerlerde, sözlü kaynakların isimleri yerine, yaş ve cinsiyet belirtilmiştir. Araştırma sürecindeki tüm destekleri ve katkıları için Ankara Bakır Madenliler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği kurucuları ve üyelerine içten teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Halkbilim Bölümü.

**Künye:** KAPLAN, Melike. (2018). Bellekte Kalanlar: Ankara Bakır Madenliler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Örneğinde Hemşehricilik ve Kentte Kimlik Aktarımı. *Dört Öge*, 14, 151-162. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## *The Rest of Memory: Hemşehrilik and The Transfer of Identity of Examples of The Association of Fellows of Bakır Maden*

### *Abstract*

*This study aims to explore the Association of Fellows of Bakır Maden, which was founded in Ankara and has been actively functioning for a long time, in terms of memory, "hemşehrilik, local identity, mainly focusing on cooperation and solidarity. Many cultural elements that have become traditions in small-scale village / rural societies for many years remain in the city through such associations. However, this situation comes to the fore within the framework of memories in memory based on, regional / regional identity. Communities create a new pattern of solidarity that takes shape around their members in the city. The association showed a direct intense influence on the first generations in the process of urbanization. However, the memories that are remembered in the younger generations are caused by established emotional bonds. The data of the study has been collected through the in-depth interviews with participants being the present and former Chairmen, the founders and the members of the association. In addition to the interviews, on-site observation has been done by the researcher through participating in the meetings, women get-togethers, and annual nights of the association.*

**Keywords:** Memory, hemşehrilik, association, culture, identity.

“... Bir aile fotoğrafı o aileyi tanımayan bir seyirciye ancak çok yüzeysel bilgiler verirken, söz konusu ailede o fotoğraf birçok şeyin hatırlanmasına neden olabilir”<sup>1</sup>

*Astrid Erll*

Sosyal ve beşeri bilimlerde son yıllarda artan ilgiyle devam eden bellek çalışmaları, en genel ifadeyle bireysel ve toplumsal hatırlama ve unutma süreçlerini inceler. Leyla Neyzi'ye göre (2011) bellek çalışmalarının ivme kazanmasında kimlik ve bununla bağlantılı olarak geçmişe duyulan yoğun ilginin önemli yeri vardır. Bazı yazarlar zaman ve mekân iç içeliğinin bir denge gereksinimi yarattığını, kimlik ve geçmişe yönelimin bundan kaynaklandığını savunur. Geleneksel olanın kaybına yönelik bir nostalji de belleğe yönelimin nedenlerindedir (Huyysen 1994, Nora, 2006, Neyzi, 2011). Türkiye'de doğup büyüdüğü topraklardan özellikle büyük kentlere göç eden insanların büyük kısmı, geldikleri kentlerde kendi yö-

1 Kaynağı psikolojik bellek çalışmalarında olan “cue” (işaret) kavramı, Astrid Erll tarafından edebiyat çalışmalarına uygulanmıştır. Bu anlayışa göre bir manzara (kolektif bellek için), bir fotoğraf (ailevi bellek için), bir ses (bireysel bellek için) hatırlanmaya sebep, bellek aracı olabilir (Hendrich, 2011:116).

relerinin kültüründe yetişmiş diğer insanlarla, tanıdık ve akrabalarıyla görüşmek ihtiyacı duymaktadırlar. Küçük yerlerde yaşayan ve yüz yüze ilişkilere alışkın olan insanlar kente ve kentteki ilişki sistemine uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Genel olarak ifade edildiğinde, insanların göç sonrası yaşadıkları uyum sorununu daha rahat atlatabilmeleri için, özellikle Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirlerde pek çok “hemşehri derneği” kurulmuştur. Bu derneklerin öncelikli kurulma amacı toplumsal olarak yardımlaşma ve dayanışma ihtiyacını giderebilmek, kente uyum sağlayabilme sürecinde “hemşehrilere” destek olmaktır.

Hemşehrilik ilişki ağlarına dayalı örgütlenmeler, kentsel bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Hemşehrilik kavramını farklı boyutlarıyla değerlendiren Kurtuluş (2005) derneklerin kentle ilk tanışma aşamasında işe yarayan bir mekanizma olsa bile, hemşehrilik dışarıdan bakıldığında görünür olmasına aracılık eden süreçlerin, kentle kaynaşma sonucunda ortaya çıktığını vurgular. ‘Hemşehri’ başlığı altında toplanabilecek örgütlenmeler genel olarak göç alan yerleşim yerlerindeki, özel olarak büyük kentlerdeki örgütlü yaşamın göz ardı edilemeyecek kadar büyük bir parçasıdır. Örneğin Ankara’daki sivil toplum örgütlerinin aşağı yukarı üçte birlik kısmını hemşehri dernek ve vakıfları oluşturmaktadır (Coşkun, 2003).

Bu çalışma, Ankara’da kurulmuş ve uzun yıllardır faaliyet gösteren, Ankara Bakır Madenliler Derneği’nin, yardımlaşma ve dayanışma kavramları çerçevesinde, bölgesel/yöresel kimlik ve bellek üretimi ile bunun kentte yeniden üretimi bağlamında incelenmesidir. Çalışmaya temel olan veriler, başta dernek başkanı, eski dernek başkanı, kurucular ve üyelerin bir kısmı olmak üzere, derinlemesine görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Ayrıca, derneğin toplantılarına, kadınların kendi aralarında düzenledikleri günlere ve derneğin yılda bir kez düzenlediği eğlence ve yardım gecesine katılarak mülakatlar ve gözlemler yapılmıştır.

Dayanışma, bir grup içinde yer alan bireylerin aralarında veya grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde, karşılıklı yardımlaşma, iş birliği, ortak tavır ve toplu eyleme bağlı olarak gelişen bağımlı duygusu olarak tanımlanır.<sup>2</sup> Dayanışma ve yardımlaşma, birbirlerine yakın sözcüklerdir, ancak anlam olarak farklıdır. Yardımlaşma, sözcük anlamıyla “kendi gücünü ve imkanlarını başka birinin iyiliği için kullanma” olarak tanımlanmaktadır. Yani yardımlaşma, insanların gereksinim durumlarında maddi olarak birbirlerini karşılıklı destekleme anlamındadır. Dayanışma ise, bir topluluğu oluşturan insanların duygu, düşünce ve ortak çıkarlarda birbirlerine karşılıklı olarak bağlanmasıdır. Burada insanlar arasında karşılıklı bir bağımlı ve yükümlülük söz konusudur (Freedman, 1989; Emiroğlu, 2009:442,705). Literatüre baktığımız zaman, dayanışma sözcüğü genellikle ahlaki bir duruşu simgelemektedir. Emile Durkheim (2006) geleneksel ve modern toplumların farklılıklarını “mekanik” ve “organik” dayanışma ile açıklamaktadır. Durkheim’a göre, top-

2 [www.researchgate.net/publication/328583667\\_Sosyal\\_Bilimler\\_Sozlugu](http://www.researchgate.net/publication/328583667_Sosyal_Bilimler_Sozlugu) (Ömer Demir, 2005).

lum üyelerinin aynı toplumsal değerlere sahip olduğu ve bireyselliğin gelişmediği toplumlarda mekanik dayanışma gelişmiştir. Organik dayanışma ise, farklı meslek gruplarının ortaya çıkmasıyla beraber başlamıştır. Burada ele aldığımız derneğin üyeleri, “mekanik dayanışma”nın olduğu küçük ölçekli bir topluluktan çıkarak, uzmanlaşma ve yoğun nüfusun olduğu “organik dayanışma”nın özelliklerini taşıyan kent merkezine gelmişlerdir.

### Hemşehrilik Üzerine

“Hemşehri” sözcüğü, genel olarak, aynı köyde/ilçede doğmuş olan insanları ifade etmek için kullanılan bir sözcüktür. Hemşehrilik biz ve onlar ayrımı içinde değerlendirirsek; biz olmanın birinci şartı köyden kente göç etmiş olmaktır. Madenliler Derneği üyelerince hemşehrilik, *“aynı yöreden kente gelmiş insanların aralarında kurdukları neredeyse akrabalık gibi nitelenebilecek bir bağdır”*. Hatta onlar için “akraba” ile “hemşehri”nin birbirinden farkı yoktur.

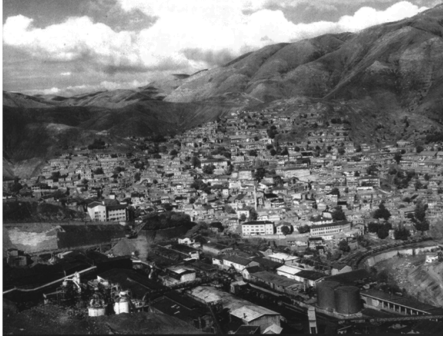
Hemşehrilik, ilk olarak hemşehriler arasındaki durumsal bir ilişkiyi tanımlar. Bir durumu tanımladığında hemşehrilik, ortak paydaları aynı coğrafi alanda kök salmış olan iki kişiden birinin diğerine göre durumunu niteler. Hemşehrilik sözcüğü ikinci olarak, memleketleri aynı coğrafi yer olan veya aynı coğrafi yere ait olma hissini taşıyan kişiler arası ilişkileri ve onlar arasındaki bağları ve bu bağlardan doğan çeşitli kimlikleri tanımlar. Bu bağlar kimi zaman toplumsal kimlik düzeyinde iş görür. Yani, birbirlerini tanımayan kişiler, birbirlerinin fiziksel görünüşüne, konuşmasına vs. bakarak birbirlerini coğrafi alana referansla kategorileştirirler ve birbirlerini ‘biz’ ve ‘onlar’ kategorilerinde değerlendirirler. Aynı coğrafi mekâna ait olma hissini taşıyan kişiler arasındaki bağlar kimi zaman kişisel kimliğin konusu olur (Ayata, 1990; Kurtoğlu, 2005). Madenlileri birarada tutan unsurlardan biri de “ortak bağlar” ve kimlik vurgusudur:

“Biz, önce dünya vatandaşıyız. Yaşam kalitemiz ve eğitim seviyemiz hep üst noktalarda oldu. Maden’in gençleri hep okumuştur. Şimdi yaşadığımız topraklarda işsizlik arttı. Ama yaşadığımız dönemi özlememiz ve çocukluk arkadaşlarımızla bir araya gelmeyi istememiz başka türlü değerlendirilmeli. Sizin bölgecilik dediğiniz, bizim yardımlaşma dediğimiz şey. İyi niyetli olduğunda ve başkalarını dışlama söz konusu olmadığı zaman hemşehrilik asla kötü niyetli bir girişim değildir. Maden halkı, hiçbir zaman etnik köken ve din konusunu mesele yapmamıştır. Farklı etnik kökenden insanlar hep bir arada yaşadık, hepsi bizim komşularımızı” (E, 63).

Kurtoğlu’na göre (2005), hemşehrilik hem toplumsal bir olgu hem de örgütlenme biçimi olarak çoğuldur. Bunun bir nedeni, her bir hemşehrilik kategorisinin bir kimliği yansıtması ve her bir kimliğin başka toplumsal olgularla ve kimliklerle etkileşim halinde harmanlanarak kurulmasıdır. Türkiye’de insanların coğrafi bir alanla kurabildikleri en kapsayıcı tahayyül ‘memleket’le ilişkin olandır. En kapsayıcı tahay-



yül olmasına karşın, 'memleket' tahayyülü de tekil değil çoğuldur. Sözlük anlamıyla, memleketin insan ilişkileri bağlamında iki anlamı vardır. 'Memleket'in birinci anlamı ulusun toprağıdır. Bu anlamında memleket, ulusun yerleştiği ve/veya kök saldığı dışıl coğrafyayı, anavatanı tanımlar. 'Memleket'in ikinci anlamı, ailenin toprağıdır. Bu anlamıyla 'memleket' ailenin yerleşip kök saldığı coğrafyayı tanımlar. Aile toprağı anlamında 'memleket' erildir, çünkü aile toprağı, babanın/atanın toprağıdır. Ata toprağı anlamında 'memleket' anavatanın içinde veya dışında olabilir, ama anavatan tahayyülünden daha dar bir coğrafi alana gönderme yapar. Memleketin hemşehri ve hemşehrilik olgularıyla ilişkisi, bu ikinci anlamdadır. Bu bakımdan memleket Anderson ve Brah'in kavramlaştırmalarının kesişiminde yer alır. Ayrıca, retorik olarak hemşehrilik ilişkisine kaynak olan 'memleket' ve dolayısıyla ata toprağı, anavatan kavramıyla birlikte ve yan yanadır. Biri diğzerinin yerini almaz. (Kurtoglu, 2005).



**Foto 1:** Maden İlçesi  
(Ergani) Bakır Maden Tren İstasyonu, 1937



**Foto 2:** Mustafa Kemal Atatürk,  
(Ergani) Bakır Maden Tren İstasyonu, 1937

## Maden İlçesi

Ergani/Diyarbakır ile Elazığ karayolu üzerinde bulunan Maden, günümüzde Elazığ iline bağlı bir ilçedir. Elazığ'a 80 km uzaklıkta, Diyarbakır yolu üzerinde bulunan ilçe, derin bir vadide kurulmuştur.<sup>3</sup> 1927'den sonra Elazığ İli-

3 İsmi ni yöredeki bakır madenlerinden aldığı düşünölen Maden İlçesi'nin tarihi M.Ö. 2000 yıllarına kadar uzanmaktadır. Ancak bazı İngiliz kaynaklarında, insanoglundun bakırı ilk kez M.Ö. 7000-8000 yılları arasında bu bölgede bulmuş ve işlemiş olduğı ifade ediliyor. Tarihi böylesine eskiye dayanan bölgede, Asurlulardan sonra Mitanni Krallığı, Roma İmparatorluğu'nun Türklerin Anadolu'yu fethinin ardından Selçukluların hüküm sürdüğü görülüyor. Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katılan Maden İlçesinde çok sayıda tarihi eser bulunan ilçede 1890 yıllarında yapıldığı bilinen Eski Hükümet Konağı ve Saat Kulesi ile 1872 yılında Sultan Hamit tarafından yaptırılmış olan Cami Kebir önemli eserler arasındadır. İlçede ayrıca kültür ve tabiat varlığı olarak korumaya alınmış Çitli Höyüğü ve Şeyh Muhammet Kattal Türbesi bulunuyor. Hazar Gölü ve Gezin Beldesi ise ilçenin turizm yönünden önemli mesire ve dinlenme yerleridir. Maden İlçesi bakır yataklarıyla ölkemizin en önemli yeraltı zenginlikleri arasındadır. Maden İlçesinin 2013 Adres Kayıt Sistemine göre köyler dahil toplam nüfusu 15.665'tir. (<http://elazigkulturturizm.gov.tr/TR-58514/maden.html>)

ne bağlı bir ilçe haline getirilmiştir. Dağlarındaki zengin bakır cevherinin 1939 yılında modern yöntemlerle işletilmesinden sonra, sosyal ve iktisadi olarak kısa zamanda değişime uğramış, bölgenin önemli yerleşim yerlerinden biri olarak yoğun göç almıştır.

Derneğin üyelerinin vurgusuyla “*Bakır Fabrikasında çalışmak üzere gerek Türkiye’nin diğer illerinden gerekse yurtdışından gelen teknik personel ve mühendisler ile birlikte yörenin havası kültürel olarak oldukça değişmiştir*” (K, 57). Ancak, fabrika 1994 yılında tamamen kapatılmıştır. Uzun yıllar süren bu farklı kültürel doku, fabrikanın kapatılmasıyla birlikte ciddi şekilde sarsıntıya uğramıştır. Göç alan Maden, göç veren Maden’e dönüşmüştür. İş olanağının olmaması nedeniyle, 1980 yılından sonra ilçede yaşayanlar büyük kentlere göç etmeye başlamışlardır. Gençler, Ankara ağırlıklı olmak üzere büyük kentlere göç etmişlerdir. Ankara’ya gelen Madenliler de Ankara’da kurdukları bu dernek vasıtasıyla bir araya gelmektedirler.



*Osmanie. (Ruhetag der deutschen Abtlg. a. d. Rüdazuge)*

**Foto 3:** Ergani – 1918<sup>4</sup>

4 Alman gezgin ve casus Gunter Hartnagel’in 1918 yılında Ergani’de çektiği fotoğraf. O yıllarda Ergani, Osmanie adı ile Maden’e bağlı bir kasaba idi. (www.madenliyiz.biz sitesinden alınmıştır).

### Derneğin Kuruluşu ve Amaçları <sup>5</sup>

1970’li yıllardan beri faaliyet gösteren dernek, Ankara dışında İstanbul, İzmir ve Elazığ olmak üzere toplam 4 kentte aynı isimle kurulmuştur. Temmuz 1987 yılında Ankara’daki Bakır Madenliler Derneği kuruldu. Derneğin genel kurucusu Necip Güngör Kısaparmak, dönemin Elazığ Milli Eğitim Müdürü, Milli Eğitim Bakanlığı Müfettişidir.<sup>6</sup> Derneğin kuruluş amaçları dernek üyelerine göre şöyle sıralanabilir:

- \* Hemşehrilerin zaman zaman bir araya gelmelerini sağlamak, sorunlarında yardımcı olmak,
- \* Acı ve tatlı günlerinde yanlarında olmak,
- \* Gençlere öğrenim hayatlarında derneğin gücü ölçüsünde yardımda bulunmak, hatta öğrenci yurdu açmak,
- \* Dergi ve gazete çıkarmak,
- \* Maden ve köylerinin kalkınmasına katkıda bulunmak,
- \* Araştırmalar yapmak. (E, 67;E, 70; K,67)

“İnsanların ihtiyacı olduğunda birine söylemesi gerekmez. Eğer insan muhtaçsa ve birileri bunu görüyorsa yardım edilir zaten. Bizim geleneğimizde bu böyledir. Her hemşeri derneğinde bu kadar kenetlenme var mı bilemiyorum” (E, 63).

Birbirlerine olan bağlılıklarını bu sözlerle dile getiren ve derneğin en önemli amaçlarından birinin de, dağlarda hala bakır madeni olup olmadığının araştırılarak, fabrikanın yeniden kurulmasını sağlamak olduğunu ifade etmektedirler. Hastanelere kan yardımı, yola gidenlere para yardımı yapılmaktadır. Her yıl hayırsever kişiler tarafından bağışlanan kitap, kıyafet ve bilgisayarları toplayıp Maden’e götürmektedirler. İhtiyaç sahiplerinin tespit edilmesinde de birlikte çalışmaktadırlar. Kadınlar dernekte kendi aralarında boyama kursları, yabancı dil kursları gibi çeşitli kurslar düzenlemektedir. İngilizce öğretmeni bir kadın, maddi durumu iyi olmayan öğrencilere gönüllü olarak ders vermektedir. Ayrıca, Avrupa Birliği projeleri kapsamında, Maden ilçesinde yapılabilecek istihdam için bir proje önerisi hazırlanmaktadır. Böylece ilçenin yeniden göç alan bir konuma getirilebileceği düşünülmektedir. Bunun için bakır madeninin halen var olup olmadığı; var ise fabrikayı işletecek düzeyde olup olmadığı da araştırılmakta ve çıkacak sonuca göre iş sahaları yeniden düşünülecektir.

Derneğin gelir kaynakları, üye aidatları, bağış ve yardımlar ile dernek tarafından düzenlenen eğlence gecelerinde toplanan yardımlardır. Üye sayısı 181 olan

5 Ankara Bakır Madenliler Derneği hakkında detaylı bilgilere ve derneğin etkinliklerine [www.madenliyiz.biz](http://www.madenliyiz.biz) sitesinden ulaşılabilir.

6 Ankara’daki dernek kurucuları, Sezayi Çam, Ömer Ayhan Mutlu, Cahit Özbek, Musa Kazım Atasoy, Mahmut Erbaş, Musa Kazım Bülbül, Şinasi Bereket ve Veli Akyüz’dür.

derneğe, 70-80 kişi düzenli aidat ödemekte ve faaliyetlere katılmaktadır. İsteğe bağlı, gönüllü bir kuruluş olduğu için üyelerin elbette maddi beklentileri yoktur. Zaten dayanışma ve yardımlaşmanın mantığına uygun bir şekilde cenaze ve düğünlerde, yani iyi günde kötü günde birbirlerinin yanında olmak, kimseyi yalnız bırakmamak hedeflenmektedir. Emekliler dernekte boş zamanlarını geçirmekte ve kendi deyimleriyle “*hasret gidermektedirler*”. Ayda 2 kez kadın günleri yapılmaktadır, ayrıca her çarşamba günü kadınlar kendi aralarında toplanmaktadırlar. Bazen kına geceleri de dernek lokalinde yapılmaktadır.

Koordinasyonlu bir çalışma grupları bulunmaktadır. Herkes bir şekilde dernekten ve yaptıklarından haberdar olmaktadır. Bu konuda internet sitesi üzerinden kurulan platformun katkısı büyüktür. Buna ek olarak derneğin 2003 yılında çıkarıldığı, tüm üyelerin adresleri, fotoğrafları ve iletişim bilgilerinin bulunduğu albüm sayesinde herkes birbirine daha rahat ulaşmaktadır. Ankara’da 1997 yılında derneğin lokali açılmıştır. Dernekte sürekli bulunan bir kişi ailesiyle birlikte burada çalışmaktadır. Dernek Pazar günü hariç her gün açıktır.

### **Bellek ve Kimlik: “Maden’li Olmak”**

Maden’li kimdir? sorusuna verilen cevaplara göre diyebiliriz ki, bu kimlik kurgusu sadece “Maden” de doğmak ile sınırlı değildir. Buna ek olarak, karşılıklı görüşmelerden ortaya çıkan sonuca göre “kimlik” vurgusu şu başlıklarda ön plana çıkmaktadır:

- \*Maden’de doğup büyüyenler,
- \*Türkiye’nin çeşitli yerlerinde yaşayan Madenliler,
- \*Görev gereği bir süre ilçede bulunanlar,
- \*İlçeyle herhangi bir şekilde ortak bağı bulunanlar (Tanıdığı, akrabası olanlar ya da buradan evlenenler) ve
- \*Maden’e gönül verenler (E, 67; K,57).

Görüldüğü gibi, kimlik kurgusunda sadece “orada doğmak” değil; kendisini bir şekilde oraya “ait hissetmekle”/aidiyet vurgusunun önemi ön plana çıkmaktadır. Ancak, bir şekilde mutlaka “ortak bir bağ” söz konusudur. Burada mekân ve kültür paylaşımı ile kolektif bilince vurgu yapmaktadırlar. Burada ortak geçmiş, yaşamışlık ya da geleceğe yönelik ortak hedef için çalışmak da vardır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, dernek üyelerinin pek çok ortak ideali vardır. Bunlardan biri geleceğe yönelik bir hedef olarak fabrikanın yeniden açılmasıdır. Uzun yıllardır kentte yaşamalarına rağmen, “ben” değil “biz” bilincine sahip bir topluluk olduğu gözlenmektedir. “*Veren elin alan elden üstün olduğunu biliyoruz*” diyerek; “*bir elin nesi var iki elin sesi var*” vurgusuyla, kendi ifadeleriyle “tam bir dayanışma grubu” oluşturulmuştur.

“Bizler Ankara’da büyük ölçüde dernek vasıtasıyla birbirimizi buluyoruz ve görüşüyoruz. Ayrıca, her aileden bir ya da iki kişi değil tüm aile bireylerinin de katılımı söz konusudur. Çünkü ortak paylaşılmış bir geçmiş var. Çocukluk, gençlik ve ortak anılar var. Bunların hasreti var. Ama bu demek değil ki bütün çevremiz Maden’li! Elbette başka yörelerden insanlarla da görüşüyoruz. Burada toplanmamızın psikolojik boyutu da var. Emeklimiz çok, burası onlar için bir sosyalleşme yeri”. (E, 58).

Çalışmanın başında da sözünü ettiğimiz gibi, geleneksel toplumlar mekanik dayanışmanın yoğun olduğu toplumlardır. Kent merkezinde bu anlamda bir çözümlenme yaşanmaktadır. Ancak dernek üyeleri, kente taşıdıkları bu kimliklerini devam ettirmektedirler.

“Bazıları derneklerin bölücülüğe neden olacağını söylüyorlar. Bu fikre katılmak mümkün değildir. Her bütün parçalardan oluşur. Parçalar ne kadar kaliteli olursa bütün de o kadar kaliteli olacaktır. Hemşehri dernekleri vatanın birliğine inandıkları sürece Türkiye’nin birlik ve bütünlüğüne katkıda bulunacaklardır. Kendi doğum yerleri dışında yaşayan insanların sahipsiz kalmalarını önlemek, onları yalnızlık psikolojisinden kurtarmak; kendi aralarındaki dayanışma duygusunu geliştirecekleri bir dernek olmak hedeflenmektedir”.

Sosyal/kültürel antropoloji literatüründe kimlikle ilgili sıkça değinilen “ben ve öteki” vurgusu çerçevesinde değerlendirilebilecek bu üyenin sözleri, hemşehrilik’in “olumsuz” imajını eleştirel niteliktedir.<sup>7</sup> Buna ek olarak “vatan sevgisi” vurgusunun yapılması; aslında bu imaja karşılık bir cevabı da içinde barındırmaktadır. Bellek aktarımında, ortak mekanların paylaşımının yanı sıra, ortak insanları tanımanın ve onlar üzerine sohbet etmenin/konuşmanın etkisi büyüktür.

Madenliler açısından bellekte kalanların aktarımında ve kimliğin yeniden üretilmesinde yöresel yemeklerin de oldukça önemli bir yeri vardır:

“Bizim yöremize ait bir yemekten söz ederken, hepimiz eski anılarımızı hatırlarız. O yemeği annem nasıl yapardı? Misafir geleceği zaman hazırlanan yemekler... Özel günlerde pişirilen yemeklerimiz vardı bizim; her yerin olduğu gibi... ama şimdi eski tadı yok, o ayrı” (K, 63).

Hendrich’in (2011) vurguladığı gibi, yemeklerin hem duysal hem görsel niteliği bulunmaktadır. Bir tadı hatırlamak için tatmaya gerek yoktur, yemeğin kendisini hatta resmini görmek de yetebilir. Bu açıdan dernek; burada buluşan farklı kuşakların birbirlerine anlattıkları anılar, ailelerine ilişkin anlatılar, hikayeler ve bu sohbetlerle hem ortak bağın oluşmasına hem de aktarılmasına mekân oluşturmaktadır.

7 “Ötekilik” kavramı ve kimlik tartışmaları için bkz., Fredrik Barth (der.) 2001. *Etnik Gruplar ve Sınırları*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

## Sonuç ve Değerlendirme

Teknolojik olarak gelişmiş veya gelişmekte olan kentlerde; mekanik dayanışmanın olduğu topluluklardaki toplumsal bilinç ve duygular etkisini yitirmekte; gelenek haline gelmiş pek çok kültürel öge bu tür dernekler aracılığıyla varlığını korumaktadır. Ancak bu varoluş “bölgesel/yöresel kimlik” temelinde anılar, bellekteki hatıralar çerçevesinde “nostalji” kavramında öne çıkmaktadır. Yani topluluklar, kentte kendi üyelerinin etrafında şekillenen “yeni bir dayanışma örüntüsü” yaratmaktadırlar. Dernek, kentleşme sürecinde ilk kuşaklarda doğrudan yoğun etkisini göstermiştir. Ancak genç kuşaklardaki etkisi kentleşmeye katkısı yerine “nostaljik” olarak hatırlanan anılar, kurulan duygusal bağlar dolayısıyla olmaktadır. Son yıllarda dernekler ve hemşehrilik ile ilgili yapılan araştırmaların sonuçları da bu bulguları desteklemektedir. Öksüz (2018) Ankara’daki Oflular üzerine yaptığı araştırmasında, derneklerin göçün ilk dönemlerinde kente uyum sürecinde etkin bir mekanizma olduğunu, ancak kuşaklararası bir değişim yaşandığını vurgulamaktadır. İstanbul’da son yıllarda hemşehri dernekleri üzerine yapılan bir araştırma (Terzi ve Koçak; 2014) sonucunda, hemşehri derneklerinin kentleşme üzerinde etkisinin olmadığı; aksine kentlerde, gelinen (göç ettikleri kentlerin) bölgenin gelenek, görenek ve kültürünün göç edilen kentte yaşatılması hususunda derneklerin büyük etkisinin olduğu, diğer bir ifade ile hemşehri derneklerinin “hemşehrilik” bilinci üzerinde etkisinin olduğu vurgulanmaktadır. Çağlar (2014) da konuyu sosyal ağlar ve facebook üzerinden analiz etmektedir. Hemşehri derneklerinin kimlik vurgusu, günümüzde değişen/dönüşen “mekân”lar üzerinden de okunabilir. Fiziksel olarak dernek mekanında buluşma eskiye göre azalmış olsa da, -Madenliler Derneği- hemşehrilik bilincini ve bir arada olma duygusunu yüksek tutan bir unsurdur.

Kent merkezinde de, kırsal alana özgü olduğu düşünülen dayanışma biçimleri teknolojinin de etkisiyle kentte kendi formlarıyla devam etmekte ve bir çelişki gibi görünen bu durum, hemşehrilik örüntülerinin etkisiyle kurulmakta ve bu kimlikler korunmaktadır. Dernekler tarafından kent merkezlerine taşınan bu kolektif bilinç ve dayanışma biçimleri, yöresel/bölgesel kimliğin oluşumu ve yeniden üretilmesinde oldukça etkilidir. Yeniden üretim sürecinde kuşaklar arasındaki geçiş önemlidir. Çünkü Maden’li ailelerin çocukları da, Maden’de doğmasalar bile bu kimliği taşımaktadırlar. Yani kuşaktan kuşağa bir kimlik aktarımı söz konusudur. Ortak anılar, bellekte kalanlar ve anlatılar üzerinden genç kuşaklarda devam eden kimlik bilincinin yüksek olduğu ve hemşehrilik dayanışmasının yoğun yaşandığı gözlenmektedir.

Dernek, bir yandan emeklilerin bir araya gelerek “hatıraları” konuştuğu sosyal bir ortam, diğer yandan genç kuşakların bu hatıraları dinlediği ve “gelecek” için öneriler çevresinde buluştuğu bir yer olarak değerlendirilebilir. Ancak her iki durumda da hemşehrilik, bellek ve “nostalji” kavramı üzerinden şekillenmektedir.

Nostalji, belleğin aktarımında anlatılar, fotoğraflar ve belgeler yoluyla genç kuşaklarda “duygusal” yönüyle yerini almaktadır. Bu durum kültürel kimliğin aktarılmasında ve pekiştirilmesinde önemli rol oynamaktadır.

Geçmişe özlem, yaşanmışlıklar, bugün hayatta olmayanların da hatırlanmışlığı duygusal/nostaljik konuşmalarla hatırlanarak yeniden ve yeniden anlatılarak yaşanmaktadır. Son söz olarak denilebilir ki dernek, kültürel kimliğin bellekte kalanların aktarımıyla yeni kuşaklara aktarıldığı, kırsal dayanışma ve yardımlaşmanın yeni biçimleriyle kente taşınmasına aracılık eden önemli bir unsurdur.

### Kaynakça

- Ayata, Ayşe (1990) “Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik”, *Toplum ve Bilim*, 51/52, 1990-1991, s. 89-101.
- Barth, Fredrik (der.) 2001. *Etnik Gruplar ve Sınırları*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Beatrice, Hendrich (2011) “Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan’da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri”, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları*, L. Neyzi, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Coşkun, Meliha (2003) “Village Associations as Migrants’ Formal Organizations”, Emiroğlu, Kudret, Suavi Aydın (2009) *Antropoloji Sözlüğü*, (“İşbölümü”, “Potlaç” maddeleri), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Empirical Study in Mamak*, Ankara, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi.
- Çağlar, Bayram (2014) “Yerel Kimliğin Sosyal Ağlarda Yeniden İnşası: Hemşeri Derneklerinin Facebook Sayfalarının İncelenmesi”, Kocaeli Üniversitesi, Kandıra MYO, *Yeni Medya Araştırmaları, Kavramlar, Uygulamalar, Tartışmalar*, Editör: İdil Sayımer, Konya: Literatürk Yayınları, s. 487-542.
- Durkheim, Emile. (2006) *(1893) Toplumsal İşbölümü*, Çeviren: Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ergani Bakır Madenliler Albümü* (2003). Bakır Madenliler Derneği Yayınları.
- Freedman, David (1989). “Real People: Personal Identity without Thought Experiments”, *Analytic Philosophy*, vol. 30, issue 3, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0149.1989.tb02173.x>
- Huyssen, Andreas (1994). *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.
- Kurtoğlu, Ayça (2005) “Mekansal Bir Olgu Olarak Hemşehrilik ve Bir Hemşehrilik Mekânı Olarak Dernekler”, *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No: 2- Hometown Organisations in Turkey, URL: <http://www.ejts.org/document375.html>.
- Neyzi, Leyla, 2011. *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekanları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Öksüz, Muhammet (2018) “Buralarda yabancı yok”: Hemşehri derneklerinin kentleşme üzerine etkisi, Ankara’daki Ofuller örneği. *Türk Coğrafya Dergisi* (70), 87-98.

Terzi, Elvan, Yüksel Koçak (2014). “Hemşehri Dernekleri, Hemşehrilik Bilinci ve Kentleşme İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: İstanbul/Sultangazi'deki Karşlı Hemşehri Dernekleri Örneği”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı: 32, 2014, ss. 137-150.

Yiğit, Ali (1995) Maden (Ergani Madeni) Kasabasının Kuruluş, Gelişme ve Fonksiyonları, *Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1995 7 (1-2), Elazığ.

**Web siteleri:**

<http://elazigkulturturizm.gov.tr/TR-58514/maden.html>

[www.madenliyiz.biz](http://www.madenliyiz.biz)

[www.researchgate.net/publication/328583667](http://www.researchgate.net/publication/328583667) Sosyal\_Bilimler\_Sozlugu (Ömer Demir, 2005)



## Mihály (Michael) Polányi (1891-1976): Polimat

Yasemin ALTAYLI\*

Makale Geliş / Recieved: 10.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 21.12.2018

### Öz

Günümüzde daha ziyade bilim felsefecisi kimliğiyle tanınan Mihály Polányi esasen bilimin pek çok sahasında yer almış ve bu alanların seçkin isimleri arasına girebilmiştir. Tıp eğitiminin ardından Birinci Dünya Savaşı sırasında hekimlik yapmış, kimya ve fizik, özellikle de fizikokimya alanında dönemin önde gelen bilim insanlarıyla birlikte çalışmış ve pek çok çalışmaya öncülük etmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde fizikokimya alanındaki çalışmalarını sonlandırarak felsefe, bilhassa bilgi ve toplum felsefesi üzerine çalışmaya başlamıştır. Bir polimat olması nedeniyle çalıştığı bilim dalları arasındaki bağı geliştirdiği kavramlarla da gösteren Polányi'nin adıyla bugün tıptan kimya ve fiziğe, felsefeden sanata, eğitim-öğretim metotlarından enformasyona, hatta yapay zekâ çalışmalarına kadar pek çok alanda karşılaşılabiliyoruz. Çalışmamızda Polányi'nin yaşamına, farklı bilim sahalarında yaptığı çalışmalara, bilim ve bilgi ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Polanyi, Michael, Mihály, bilim, bilgi.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hungaroloji Anabilim Dalı.

**Künye:** ALTAYLI, Yasemin. (2018). Mihály (Michael) Polányi (1891-1976): Polimat. *Dört Öge*, 14, 163-175. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>

## ***Mihály (Michael) Polányi (1891–1976): Polymath***

### ***Abstract***

*Mihály (Michael) Polányi, who is known nowadays more as a contemporary philosopher of science, has taken part in many fields of science and has become one of the most outstanding names of these fields. After his medical education, he worked as a doctor during the First World War, co-worked with leading scientists of the period in the fields of chemistry and physics, especially physicochemistry. Right before of the Second World War; he capped off his studies in the field of physicochemistry and started to study on philosophy, especially on knowledge and social philosophy. Since he is a polymath he shows the connection between the fields that he studied with the concepts developed by himself and today we can see Polanyi's name on many fields from the medicine to chemistry and physics, from philosophy to art, from education methods to information and even to artificial intelligence. This study includes Polányi's life, his work in different fields of science, his views on science and knowledge.*

**Keywords:** Polanyi, Michael, Mihály, science, knowledge.

Fizikokimya alanında önemli gelişmelere kapı açan Polányi gazların katı cisimlerin yüzeyine bağlanması, adsorpsiyon, kristaller ve X-ışını gibi pek çok konuda incelemeler yapmış, termodinamiğin üçüncü yasası üzerine çalışmış, bu konuda Albert Einstein ile de mektuplaşmıştır. 1963 yılında Nobel fizik ödülü sahibi olan Jenő (Eugene) Wigner ve yine 1961 yılında Nobel kimya ödülünü alan Melvin Calvin gibi isimlerin de hocalığını yapan Mihály Polányi, Erwin Schrödinger, Max Planck, Fritz Haber, Bredig, Reginald Oliver Herzog, Mark Hermann gibi pek çok tanınmış bilim insanıyla da birlikte çalışmıştır. Felsefede de “tacit knowledge” (örtük bilgi) kavramını ortaya atan kişi de yine Polányi'dir.

### **Genç Polányi**

Mart 1891 yılında varlıklı bir ailenin beşinci çocuğu olarak Budapeşte'de dünyaya gelen Mihály'in babası<sup>1</sup> bir mühendis olarak sık sık Almanya ve Batı Avrupa'ya iş ziyaretlerinde bulunmuştur ve gördüklerinden, yeni bilimsel görüş ve gelişmelerden ailesine de sıkça bahsetmiştir (Wigner 19; Fülöb 23). Entelektüel bir çevrede yetişen Polányi küçük yaşlardan itibaren sanat, bilim ve toplumsal meselelerle ilgili pek çok konuyu ve bilgiyi ailesinden ve aile çevresinden edinmeye başlamıştır. Babasının önce mal varlığını, sonra da 1905 yılında haya-

1 Endre Fülöb, Mihály Polányi'nin babasını eserinde Adolf Pollacsek olarak zikretmekte ve ailenin, “Pollacsek” olan soyadlarını 1904 yılında “Polányi” olarak değiştirdiklerini bildirmektedir (Fülöb 23).

tını kaybetmesiyle birlikte Polányi ailesi ciddi maddi imkânsızlıkla karşılaşmıştır. (Wigner 19; Fülöb 23). Tüm zorluklara rağmen Mihály Polányi'nin annesi Cecilia Wohl, ailenin bu entelektüel çevre ile ilişkisini canlı tutmayı, toplumsal ve düşünsel hayatla iç içe olmayı başarmıştır; Macaristan'ın önde gelen pek çok bilim insanı, şair, ressam ve daha pek çok önemli isim Polányileri ziyaret etmeyi sürdürmüştür (Wigner 19; Fülöb 23).

Pek çok kaynak Mihály Polányi'nin bilimsel yaşamında, özellikle de toplumsal meselelere, sanata olan ilgisinde bu aile çevresinin ve bilhassa annesi Cecilia Wohl'un etkisini sık sık dile getirmektedir. Polányi, aile bütçesine katkıda bulunmak ve bir ölçüde sorumluluk alması gerektiğinden lisede arkadaşlarına özel dersler vermeye başlamıştır. 1909 yılında ise birçok önemli ismin yetiştiği Minta Lisesi'nden mezun olarak Peşte'deki tıp fakültesine kayıt yaptırmıştır (Wigner 19-20; Fülöb 23). Buradan hareketle Polányi'nin hekimliği seçmesindeki etkenin ekonomik koşullar olduğunu söylemek mümkündür (Fülöb 23). Polányi'nin, annesi Cecilia Wohl ile yaptığı yazışmalar da onun ailesi için hekimliği seçtiğini göstermektedir (Mózsa 43). Başarılı bir öğrenci olarak tıp eğitimine başlayan Polányi, öğrencilik yıllarında ağabeyi Károly (Karl) Polányi'nin başkanlığını yaptığı Galile Topluluğu'nun kurucu üyelerinden biri olarak topluluğun faaliyetlerine de katılmıştır (Fülöp 23). Bilimsel çalışma ve araştırmalara da dâhil olan Polányi, bu sırada üç makale yayımlamıştır.<sup>2</sup>

Mihály Polányi, 1912 yazında Karlsruhe'de çalışan Profesör Bredig'i ziyaret etmiş ve Bredig termodinamiğin üçüncü yasası ile ilgili düşüncelerini kaleme alması konusunda onu teşvik etmiştir (Wigner 20). Kuramsal bilime karşı ilgisi artan Polányi tıp eğitimini bitirir bitirmez Profesör Bredig'in çalıştığı Karlsruhe Enstitüsü Kimya Bölümü'ne kayıt yaptırmıştır (Wigner 20). Profesör Bredig, Polányi'nin termodinamiğin üçüncü yasası ile ilgili çalışmasını bu konuda daha yetkin bir isim olan Albert Einstein'a göndermiş ve Polányi'nin çalışmasından oldukça etkilenen Einstein'ın "*Polányi Bey'in makalesini çok beğendim*" şeklindeki cevabı ise Polányi ile Einstein arasında Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında termodinamiğin üçüncü yasası ve diğer konularda devam edecek mektuplaşmaların da başlangıcı olmuştur (Fülöb 23-24, Wigner 20).

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine Macaristan'a dönen Polányi, askerî hekim olarak görev yapmaya başlamıştır. Pek çok hastanede zor şartlar altında çalışmıştır. Sayısız yaralı askerin tedavisiyle ve salgın hastalıklarla da meşgul olmasına rağmen bilimsel çalışmalarını devam ettirmiştir; bu süreç içerisinde 1914 sonbaharında difteriye de yakalanan Polányi, ancak uzun süren bir

2 1910: *Adatok a hydrocephalus-folyadék chemiájához*; 1911: *Beitrag zur Chemie der Hydrocephalusflüssigkeit*; 1911: *Untersuchungen über die Veränderung der physikalischen und chemischen Eigenschaften des Blutserums während des Hungerns* (Beck 20).

tedavinin ardından iyileşebilmiştir (Mózsa 45-46). Onun savaş ve bilim arasında geçen hayatını şu sözler özetlemektedir:

“... Çok yorgundu, zira o gün altı yüz yaralı getirmişti Kupinove ve Mitroviça’dan Zombor’a tren. Yolda termodinamiğin üçüncü yasası üzerine düşünüyordun...” (Mózsa 46).

Polányi savaş sırasında birçok yayın yapmış<sup>3</sup>, aynı zamanda Budapeşte Teknik Üniversitesi Kimya Bölümü’nden doktor unvanını almıştır. Ancak savaşın Avusturya-Macaristan için yenilgiyle sonuçlanması ve sonrasında siyasi gelişmeler üzerine 1919 yılında (Fülöb 24) Macaristan’ı terk ederek Almanya’ya gitmek zorunda kalmıştır.

### Berlin ve Kimya

Macaristan’dan ayrılmak zorunda kalan Polányi için öncelikli adres hiç kuşkusuz Karlsruhe olmuştur. Öncesinde kimya dersleri aldığı Karlsruhe’de bir müddet kaldıktan sonra 1920 sonunda (Wigner 21) bilimin ve kültürün o dönem merkezi olan Berlin’e taşınmıştır.<sup>4</sup>

Berlin o dönemde Avrupa’dan ve dünyanın çeşitli yerlerinden çok sayıda bilim insanını ve öğrenciyi kendisine çekiyordu; bilimsel ve kültürel canlılık Berlin’i bir lisansüstü merkez haline getirmişti. Bu yalnızca öğrencilerle sınırlı değildi kuşkusuz. Çok sayıda müzisyen, ressam, oyuncu ve aydın geliyordu buraya. Burada kalabilmek ve çalışmalar yapabilmek için ise çok iyi düzeyde bir Almanca gerekiyordu. Macar bilim insanları genellikle Almancayı ileri düzeyde bildiklerinden, onların öncelikli hedefi Berlin olmuştur. Bilhassa 1919-1920 yılları arasında Birinci Dünya Savaşı’nın olumsuz etkileri sonucunda Avrupa’nın çok farklı ülkelelerinden buraya gelenlerle şehir kozmopolit kültürel bir canlılık kazanmıştır (Frank 117-120).

Polányi, 1920 Eylül’ünde Kaiser Wilhelm Enstitüsü’nde çalışan Profesör Reginald Oliver Herzog’un asistanı olarak çalışması için bir teklif almış, teklifi kabul ederek burada selülozun yapısı, X ışınları, katı cisimlerin özellikle de metal-lerin sertliği gibi konular üzerine çalışmalarına başlamıştır (Frank 126; Kovács 90). 1920-1923 yılları arasında Berlin’de meslektaşları başta Herzog ve Willy Jancke

3 1914-1917 yılında yaptığı yayımlar: *Über Adsorption und Kapillarität vom Standpunkte des II. Hauptsatzes* (1914); *Adsorption, Quellung und osmotischen Druck von Kolloiden* (1914); *Zur Ableitung des Nernstschen Theorems* (1914); *Über die Adsorption von Standpunkt des dritten Warmesatzes* (1914); *Zur Ableitung des Nernstschen Theorems* (1915); *Adsorption von Gasen (Dampfen) durch ein festes nichtflüssiges Adsorbens* (1916); *Új eljárás mosószerek megtakarítására* (1916); *Az adszorpció elméletéhez* (1917); *Gázok (gőzök) adszorbtója szilárd, nem illanó adsorbensen* (1917/doktora tezi) (Beck 20-21).

4 Berlin Polányi’ye bir aile de vermişti. 1921 yılında Karlsruhe’de tanıştığı kimyacı Magda Kemény ile evlendi (Fülöb 24; Wigner 21). Büyük oğlu George 1922’de, küçük oğlu John ise 1929 yılında dünyaya geldi (Wigner 31).

olmak üzere Mark Hermann, Erich Schmid, Karl Weissenberg, Erwin von Gompertz gibi önemli kişiler olmuştur. Polányi bu ilham verici çevreyi “*asistanlar cumhuriyeti*” olarak tanımlamıştır (Bényei 93).

1923 yılında Nobel ödüllü Fritz Haber’in davetini kabul ederek Kaiser Wilhelm Enstitüsü Fizikokimya Bölümü’nün başına geçmiştir (Fülöp 24; Wigner 22). Uzun süre devam ettirdiği bu görev, onun adsorpsiyon ve kimyasal reaksiyonlar ile ilgili çalışmaları için uygun bir zemin hazırlamış, onu bu alanda kariyerinin en üst seviyelerine taşımıştır (Kovács 92).

Bölüm başkanı olarak enstitünün önemli başarılar elde etmesini sağlayan Polányi meslektaşları ve öğrencileriyle oldukça sıkı ilişkiler kurmuş, meslektaşları ile yalnızca fizikokimya alanında fikir alışverişinde bulunmamış, bilim felsefesi, ekonomi ve politik meseleler üzerine de tartışmıştır (Fülöp 24).

Polányi’nin Enstitü’deki çalışmaları onu tanınan bir bilim insanı haline getirmiş ve üniversitelerden teklif almaya başlamıştı. Örneğin Leningrad Kimya-Fizik Enstitüsü Müdürü Nikolay Nikolayevich Semyonov 1930 yılında (1956 Nobel Kimya Ödülü sahibi) Polányi’yi önce bir konferansa davet etmiş, konferans sonrasında ise çalışma teklifinde bulunmuştur (Frank 130). Bir başka teklif de Manchester Üniversitesi’nde profesör olarak görev yapan Arthur Lapworth’tan gelmiş ve bu konuda sık sık mektuplaşmışlardır (Frank 131). Polányi’nin 1931 yılında Londra’da verdiği bilimsel konferanslarının etkisi ve kuşkusuz Berlin’deki başarısı üzerine Manchester’da bir laboratuvarın kurulması ve çalıştırılması için aylık 1500 forintlük bir teklif alan Polányi, bu teklifi Manchester’ın havasının sağlığı için uygun olmadığını ekleyerek reddetmiştir (Frank 131).

Almanya’da o dönem Nasyonel Sosyalist Alman İşçi Partisi’nin yükselişi Berlin’deki havayı tümüyle değiştirmiştir. 1932 Kasım ayında Polányi aralarında Max Planck ve Schrödinger’in de bulunduğu idareci konumundaki 10 bilim insanını evine davet etmiş ve işten çıkarılan bilim insanları için onları ortak hareket etmeye davet ettiğinde katılımcıların tümü bu konuda mutabık kalmışlardır (Fülöp 25; Wigner 23). Kısa bir müddet sonra Polányi, Kaiser Wilhelm Cemiyeti Daimi üyeliğinden, sonra da enstitüdeki görevinden ayrılmıştır (Fülöp 25). Çok geçmeden Schrödinger de onu takip ederek istifa etmiştir. (Wigner 23).

Enstitüdeki görevinden ve çalışmalarından ayrılmak Polányi için, kuşkusuz zor olmuştur ancak mevcut şartlar daha da ağırlaşmıştır. 1933’te Hitler’in iktidara gelmesi ise Manchester’dan gelen teklifi reddetmesinin büyük bir hata olduğunu kavratmıştır kendisine. Bu şartlar altında Mihály Polányi, birçok bilim insanı gibi 1933 yılında Berlin’i terk etmiştir (Frank 132).

## Manchester'dan Oxford'a

Polányiler burada çok canlı bir toplumsal ve düşünsel hayatla karşılaşmışlardır. Çevrelerinde sadece bilim ile ilgili değil, pek çok farklı alanda kendisini gösteren önemli kimseler yer almaktaydı. Toplumsal ve politik meselelerle ilgilenen pek çok dal ve düşünceden üniversite profesörü, hukukçu, iş insanı, gazeteci, doktor ve aristokrat vardı burada ve bu da Polányi'nin toplumsal konulara olan ilgisini arttırıyordu (Fülöb 25). Bu dönemde sosyal meseleler konusunda İngiliz aydınların faaliyet gösterdiği Moot adlı bir cemiyete de üye olmuş ve böylece Károly (Karl) Mannheim ve T.S. Eliot ile de yakın ilişki kurmuştur (Fülöb 25).

Polányi, Manchester'daki laboratuvarında kimyasal reaksiyonların yakın çevresinde gözlemlenen reaksiyon ısı ve hızı arasındaki paralellik ve kimyasal reaksiyonların palyatif durumu teorisi ile ilgilenmiştir (Wigner 32).<sup>5</sup>Ancak toplumsal konular ve felsefeye olan ilgisi giderek artmıştır. Bir süre sonra Kimya bölümündeki görevini bırakmıştır. 1933-1936 yılları arasında Polányi reaksiyon kinetiği hakkında 29'u ortak çalışma olmak üzere toplam 37 yayın yapmıştır (Winger 33). Almanya ile savaşın ilerlemesiyle birlikte kimya ve fizik alanı ile ilgili çalışmalarını yavaşlatmıştır; Wigner'e göre Polányi, savaş sırasında atom bombası geliştirilmesi için bir çalışmanın olabileceğine yönelik haberi ilk aldığı anda ise buna şüpheyle yaklaşmış ve bu durum, muhtemelen yeni bir araştırma alanına katılmak konusunda onu durdurmuştur (Wigner 33).

Üniversitedeki görevinden ayrılmasından sonra ekonomi ve toplum felsefesi üzerine çalışmıştır. Onun bu alandaki çalışmalarına imkân verebilecek kurumlarda çalışmak isteyen (Fülöb 25), Polányi nihayet 1948 yılında kendisi için tahsis edilen toplum kuramı profesörü olarak üniversitedeki yeni görevine ve yeni akademik hayatına başlamıştır (Wigner 34). 1951-1952 yılları arasında Gifford konferanslarında çok sayıda sunum gerçekleştirmiş ve daha sonra bunları 1958'de *Personal Knowledge* [Kişisel Bilgi] adlı kitabında yayımlamıştır (Kmeczkó 183).

1958 yılında Oxford'a taşınan Polányi yaklaşık on beş yıl bilimsel faaliyetlerde bulunmak ve konferanslar vermek üzere seyahat etmiştir (Fülöb 25). Yale Üniversitesi'nde 1962 yılında verdiği konferanslar *The Tacit Dimension* [Örtük Boyut] adıyla yayımlanmıştır; bir sonraki kitabı *Knowing and Being* [Bilmek ve

5 Bu iki kuram da bilim adamlarını yeni konu ve çalışmalara sevk etti. İlk yenileme Polányi'yi Manchester'da ziyaret eden Richard Ogg ile olan ortak çalışmanın sonucu oldu; fikir daha sonra M.G.Evans ile sürdürülen ortak çalışma sonucunda gözden geçirildi ve genişletilmiş biçimde yeniden formüle edildi (Wigner 32). Palyatif durum teorisi Erying ve Polányi'nin o dönem yayımladıkları potansiyel enerji yüzeyinin kullanılmasıyla Pelzer ve Wigner'in çalışmasının sonucunda ortaya çıktı, 1935'te Evans ve Polányi, Pelzer ve Wigner'in yaklaşımını başarıyla genelleştirdiler (Wigner 32).

Olmak] olmuştur; 1975 yılında Texas ve Chicago Üniversitelerinde verdiği konferansları ise *Meaning* [Anlam] adlı kitabında yayımlanmıştır (Fülöb 25).

Macaristan'da başlayan bilim ve hayat yolculuğunu önce Berlin sonra Manchester ve sonra da Oxford'ta devam ettiren Mihály Polányi, yaşamının bu son döneminde kendisini felsefeye, özellikle de toplum felsefesine vermiş, çok sayıda konferans ve seyahatin ardından 22 Şubat 1976'da İngiltere'nin Northampton kentinde hayata gözlerini yummuştur (Fülöb 25).

### **Polányi'nin Fikirlerine Göre: Bilgi ve Bilim**

Polányi'nin geliştirdiği "örtük bilgi" (tacit knowledge) kavramı, kişinin farkında olmadığı, bilginin görünmeyen özü gibidir. Ona göre, kişi farkında olmadığı bu bilgi sayesinde nesnel, görünür bilgiye ulaşabilir; bu örtük bilgi bir bakıma sezgisel bir bilgi de olup kişiye özgüdür, tecrübe ve çevresel koşulların etkisini içerisinde barındırır. Günümüzde dil öğretimi, enformasyon, bankacılık ve hatta yapay zekâ çalışmaları gibi birbirinden bağımsız pek çok alanda kullanılan "örtük bilgi" kavramı bilginin söze, yazıya dökülemeyen kısmıdır da denilebilir.

Polányi, "bilgi" kavramını farkında olmayıştan bilişe, farkında olmaya doğru götüren iki boyutta ele alır. İlk boyut farkında olunmayan, altta yatan, özümşenen boyuttur ve nispeten daha "içsel" bir evredir. Bu boyut, yani ilk evre örtük boyuttur. İkinci boyut ise işleyişin, olayın farkına varıldığı, bilişsel kavramanın gerçekleştiği, bir başka deyişle bilmenin fark edildiği üst seviyedir.

Susamoğlu "*Görsel Sanatlarda Malzemeyle Düşünme ve Sözel Olmayan Bilgi*" adlı makalesinde Polányi'nin "tacit" kavrayışını şu şekilde açıklamıştır (Susamoğlu, 194):

...The Tacit Dimension (Tacit Boyut) adlı yayınında bu bilme halinin yapısını irdelemektedir. İnsanlık bilgisini yeniden ele alırken, anlatabileceklerimizden daha fazlasını bildiğimiz olgusundan başlamaktayım sözleriyle odak noktasını ifade etmektedir. Basit bir örnekle milyonlar içinden tanıdığımız bir yüzü, henüz nereden tanıdığımızı bilmeden seçmemiz gibi; düşünce yapısının her zaman kasıtlı olmak zorunda olmadığını ancak yapılandırılan bir formu olduğunu da öne sürmektedir.

Tacit kavrayışın temel yapısı 2 evreden oluşur. Yakınsal evre, detaylar içeren adını koyamadığımız bilgi, bizi uzak evreye taşımaktadır. Öğeleri teker teker tanımlayamasak da, ortak amaçlarını kavramaya adım atarız. Uzakta olanın belirmesi sayesinde yakın olanı tacit olarak biliriz. Uzak evrenin sezilmesi ile yakın evreden başka bir şeye doğru devam edildiği fark edilmektedir.

Polányi'ye göre bilgi bir başka şeye dayanılarak elde edilir. Bunu şöyle açıklar: "...bir şey hakkındaki başka bir şeye dayanarak edinilen bilgimizi, kendi bed-

nimiz hakkında içinde yaşayarak edindiğimiz bir tür bilgiyle karşılaştırabiliriz. Bir başka deyişle bir şeye karşı olan tepkimiz sırasında bedenimizde özümlemiş olan bir başka şeye dayandığımızı iddia edebiliriz” (*A Modern Szellem Problémáiról* 71). Örtük bilgi bu bakımdan yeni kazandığımız bir bilgiye dayanak oluşturmakta ve yeni bilgi edinmemizi de sağlamaktadır.

Susamoğlu bu konuyu şu şekilde açıklar (Susamoğlu, 194-195):

“...içinde bulunduğumuz bu içsel süreçler yoluyla, dışsal şeylerin özelliklerine ulaştığımızı, içeriden dışarıyı kavramaktan bahsetmektedir... Örneğin bir alet kullandığımızda, onu uyguladığımız şeyler üzerindeki etkisinin, elimizde yarattığı etkinin anlamına eşlik ederek kavradığımız konusunu ele alır. Bedenimiz normalde dünyada bir obje olarak algılamadığımız tek şeydir, ancak her zaman bedenimiz yoluyla katıldığımız dünya, beden üzerinden deneyimlenmektedir...”

Polányi’ye göre bilimsel teorilerin kabulünü kanıtlardan ziyade, ona olan inancımız sağlamaktadır; keşif süreci kendi inancının açık hale gelmesi, kabul ise kişisel inancın kollektif bir inanç haline gelip gelmeyeceği ile ilgilidir (Fülöb 27). Ona göre bilimsel çevreye ait teorinin kabulünde geniş çevreye yayılmış bir inanç vardır, kuşkusuz kanıtın rolü büyüktür, ancak nihai değildir (Fülöb 27). *A Tudomány Fejlődése és a Társadalom* [Bilimin Gelişmesi ve Toplum] adlı makalesinde bilimin bir nevi “makul takdir” (akla yatkın hüküm) olduğunu yazar. Buna göre bilim insanları yalnızca bu makul fikirlerle meşgul olurlar, bunları tartışır ve sınarlar; bunlar gerçeğe uygun da görülebilir, ancak makul takdir kanaatlere dayandığından kişiseldir, tamamen denetlenemez, örtük bir harekettir (*A Tudomány Fejlődése és a Társadalom*). Kolektif kabulün güvenilirliği ise bilim insanının bağımsızlığına, sorumluluğuna ve aidiyetine (inandığı şeye olan taraf-tarlılığına/buna karşı olan bağlılığına) bağlıdır; bilim insanı her şeyden önce yapılan deneyin, incelemenin objektifliğine ve bilimsel gerçekliğine inanmalıdır; buradaki “bilimsel gerçek” ise araştırmancının sonucundan elde edilecek nesnel fayda değil, araştırmancının kendi bağımsız sonucuna karşı olan inançtır (Fülöb 28). Bir başka ifadeyle Polányi’nin “bilimsel gerçeği” aynı zamanda bilim insanı ve bilim insanı topluluğunun neyi araştıracaklarına, araştırmancının sonucunda ulaşacakları faydayı gözetmeden kendi “kişisel inançlarıyla” karar vermeleridir (Fórum az idő tükrében, 144).

Bilim tarihçisi ve Polányi Mihály Felsefe Topluluğu’nun kurucularından olan Márta Fehér, 8 Haziran 2001 yılında Kossuth Radyosu’nda Polányi ile ilgili olarak yaptığı konuşmasında onun rasyonalistlerin insanı dışarda bırakan bilgi idealine karşı insanı bilginin merkezine oturttuğunu, zira bilgimizin “insan bilgisi” olduğu görüşünü savunduğunu belirtir. Polányi’nin Anti-Kartezyen olarak adlandırılan felsefecilerden olmasına karşın, onun Descartes karşıtı değil, Descartes’tan



ayrılan yeni bir yol açtığından da bahseden Márta, Polányi'nin bilim inancının dini bir inanç değil, gerçekliğe karşı olan bir çeşit kişisel taraftarlık, bu yönlü kişisel bir inanç olduğunu söyler (Fórum az idő tükrében, 139).

Fizik ve kimya alanlarının seçkin isimlerinden olan Polányi, modern bilime çalıştığı bu alanlarla ilgili bir eleştiri getirerek, her şeyin fizik ve kimya yasaları ile açıklanamayabileceğini, bunların belli sınırlarda geçerli olduğunu ileri sürer. *Tudomány és Ember* [Bilim ve İnsan] adlı makalesinde bu konuya geniş yer vermiştir; buna göre fizik ve kimya yaşama büyük ölçüde açıklamalarla hizmet eder, durumu gösterirler; ancak düzenin tamamının açıklanması farklıdır. Watson ve Crick'in DNA zinciri keşiflerinin bu alanda bir çığır açtığını belirterek şunları söyler: "Birkaç sene önce trenle Manchester'dan Wales'e seyahat ediyordum, Wales sınırında tren istasyonunda, istasyon şefinin bahçesinde şu ifadeleri içeren çakıl taşlarıyla yazılmış bir yazı dikkatimi çekti: *İngiliz Demiryolu Cemiyeti Wales'te sizi selamlıyor*" (*Tudomány és Ember*).

Bu olay Polányi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Zira Polányi'ye göre her bir çakıl taşı fizik ve kimya ile açıklanabiliyorsa da, taşların istasyon şefinin bahçesindeki bilgi içeren dizilimi fizik ya da kimya etkileşimi nedeniyle olmamıştı, yani bir bakıma iç fizik ve kimya yasaları dizilimin bilgisini vermiyorlardı (Polányi, *Tudomány és Ember*):

(...) Çakıl taşlarının bu bilgi içeriği açıkça bize dizilimlerinin fiziksel-kimyasal bir etkileşim neticesinde olmadığını gösteriyordu (...) Kimyasal bileşelerde atomların dizilimi öncelikle atomların karşılıklı çekiminin neticesinde meydana gelir ve bu sebeple kompleks bir kimyasal bileşenin algılanabilir bilgi muhtevası yoktur, aynı şekilde kristallerin de. Bu sebeple şayet Watson ve Crick ile birlikte DNA zincirinin diziliminin bilgi taşıyıcısı olarak görev yaptığını iddia edersek, aynı zamanda böyle bir zincirin kimyasal bileşiklerin arasına dâhil olmadığını, yani DNA zincirinin özünün fizik ve kimya kavramlarıyla açıklanamayabileceğini de ileri sürebiliriz (...).

Polányi'nin konuyla ilgili bir diğer çalışması ise *A Modern Szellem Problémáiról* [Modern Düşüncenin Problemleri Hakkında]'dır. Söz konusu makalesinde fizik ve kimya kurallarının "geçerli" ve "geçersiz" olduğu yerleri belli seviyeler üzerinden anlatır. İki ana seviyeden oluşan bir bütünü tasvir eder: birbiri üzerinde kontrol sağlayan çoklu parçalar ve biliş. İlgili makalesinin mekanik felsefeyi anlattığı kısımda şunları yazar (*A Modern Szellem Problémáiról*, 66):

...Bir makine ya da makinemsi fonksiyonu olan bir canlı daima iki seviye ihtiva eder. Alt, yani primitif seviye fizik ve kimya yasalarının kontrolü altındayken, daha geniş olan üst seviye sistemin opsiyonel ilkelerini

gerçekleştirir; alt seviyeyi inorganik küme oluşturur, daha üstteki seviyeyi ise organizmayı koruyan ilke. Bir başka deyişle üst seviyede alt seviyenin elementlerinden oluşan fonksiyonel bütün varken alt seviyede birbirinden ayrılmış elementler yerleşiktir. Üst seviye böylece parçaların ortak “zekâsını” taşır...

İlgili makalesinin devamında bu iki seviyeli evre ile ilgili olarak satranç oyununu örnek verir. Satrançtaki yapının da esasen bu evreleri içeren bir düzeni olduğunu şu şekilde ifade eder (*A Modern Szellem Problémáiról*, 66):

Canlılar ve makineler örneğiyle betimlenen iki seviyeli sistemi satranç oyunu ile genelleştirebiliriz. Satranç oyununa mevcut bir taktik hamle yön verir, taktik hamlenin oluşturulması ise oyun kuralları üzerine kurulur. Satranç kuralları sınırsız sayıda hamleyi mümkün kıldığından bu bağlantı karşı tarafta/rakipte mevcut değildir. Satranç hamleleri bu nedenle kendi içlerinde anlamsızdır, anlamlarını sadece stratejinin ortak tabikinden alırlar...

Buna göre mevcut oyun kuralları içerisinde yer alan hamleler ancak bir biliş ile gelişen taktik neticesinde anlam kazanırlar. Buradaki taktiksel hamle esasen üst seviyede yer alan “bilme”, “biliş” ya da “zekâyı” ifade eder, bir ölçüde farkındalığı. Ancak alt seviyede yer alan hamleler birbirinden bağımsız olarak belli kurallara tabi olarak vardılar.

Satranç oyunu üzerinden aslında Polányi’nin deneyimleyerek, dıştan katılım yoluyla bilgi edinme biçimi anlatılmaktadır. Deneyimleyerek, tatbik ederek öğrenme Polányi’nin bilgi edinme görüşünde önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre deneyimleyerek öğrenme dışarıdan katılım yoluyla gerçekleşen bir öğrenme olup paylaşım şeklinde gerçekleşen bir eylemin tekrarlanmasıyla ilgilidir. Polányi’ye göre bir başkasının düşünce yolunu, yani düşüncesinin hangi istikamete gideceğini tanımak, onun davranış amaçlarına dışarıdan katılmakla, deneyimlemekle mümkün olur. Bu konuda satranç oyununu örnek veren Polányi, oyuncuların ustaların düşünce yoluna onlarla tekrar tekrar oynayarak girdiklerini anlatır. Polányi, bir başkasının bilincini algılamamanın o kişiyle acımızı paylaşmak ve onunla üzülme demek olduğunu ve yaşamın bilgisinin aynı zamanda hayatta var olan paylaşmayı da ifade ettiğini yazar (*A Modern Szellem Problémáiról*, 71)

Örtük bilgide deneyimlemeyi Doğan’ın şu sözleri özetlemektedir:

“Örtülü bilginin anlatımı ya da dışavurumu oldukça güç, hatta olanaksızdır. Bir bakıma bu özelliğiyle de anlatılmaz yaşanır ifadesini doğrular tarzda tüm dilbilim kurallarına ya da matematiksel ifadelerle adeta meydan okumakta, kafa tutmaktadır. Bu da örtülü bilgi transferinde bizzat yaşayarak ve deneyerek öğrenmeyi zorunlu hale getirmektedir” (Doğan 59).

Bilgilerin bir harmoni içerisinde olmasını savunuyordu Polányi. Bilgilerin ayrı dallar altında sınıflandırılması, yani ihtisaslaşma bilimsel gelişim için zaruri idi, ancak bilim dalları birbiri ile de bir ahenk yakalamalıydılar. *Tudomány és Erkölcs* [Bilim ve Ahlak] adlı makalesinde şöyle anlatıyordu bu durumu:

“...nitekim iyi yetişmiş bilim insanları da bilimin kimi dalları hakkında adından fazlasını pek bilmezler. Bu durum, üzerine modern bilimin gelişiminin inşa edildiği uzmanlaşmadan<sup>6</sup> kaynaklanmaktadır ve bu bugünkü kültürümüzün gelişmesi için de muhtemelen zaruridir. Kültürel mirasımızın tamamı insan beyninin kavrama yeteneğinin on katıdır; işte bu nedenle bunun (kültürel mirasımızın) aktarılması için on bin uzman ihtiyacımız vardır. Bilgilerin ihtisaslaştırılmasından ayrılmak insan türünü televizyondaki yarışmacı tiplerine benzetmek gibi bir şeyi ifade eder, bir başka deyişle genel dilettantizm uğruna tüm kültürümüzü parçalamaktır. İhtisaslaşmanın sonlandırılması yerine esas işimizin bilgilerin tüm alanlardaki harmonisini ve hakkaniyeti oluşturmamız olduğunu düşünüyorum”

Modern bilime getirdiği bir diğer eleştiri ise “Bilim Planlanması” üzerinedir. Mihály Polányi için bilim en basit tabiri ile öğrenme, bilme isteğidir ve bir amaç hedeflenerek yapılamaz. Polányi’ye göre bilim insanında, gerçeği keşfetmeye olan istek sürecin temelini teşkil eder; bilim insanlarının merak ve öğrenme istekleri onları bağımsız şekilde inceleme yapmaya, bir başka deyişle kendi tercih ettikleri problemlerle uğraşmaya sevk eder. Ancak kendisine göre bilimin bu saf halinde, doğasında bulunan bu saf öğrenme isteğinin yerini “Bilim Planlanması” almaya başlamıştır; bilimin kendi bağımsız sonucu yerine bunun ürününün önem kazandığını belirtir. Fayda ilkeli bir bilim anlayışının, yani “planlanmış bilimin” aynı zamanda bilim insanlarını kendi içlerindeki “bilimsel gerçekliği” öğrenme şeklindeki yoldan toplumun gereksinimlerini karşılamaya sevk ettiğini belirterek bunun bilim tarihinin materyalist anlamını güçlendirdiğini düşünür (*Tudomány és Jólét*).

*A Tiszta Tudomány Társadalmi Üzenete* [Saf Bilimin Toplumsal Mesajı] adlı yazısında Polányi konuyu şöyle özetler: “Bilimin özünün bilgiyi sevmek olduğunun ve bilginin faydacılığıyla özel olarak meşgul olmamamız gerektiğinin tekrar altını çizmek isterim” (*A Tiszta Tudomány Társadalmi Üzenete*).

Polányi’nin bilim anlayışının şekillendiği süreçle ilgili en somut ifadelerden biri de Macaristan’dan yayın yapan radyonun “...son Rönesans ve aynı zamanda ilk modern bilim insanı...” şeklindeki anonsuydu (*Fórum az idő tükrében*, 139).

6 Macarca: *munkamegosztás*/İngilizce: *division of labor*/işbölümü

7 *Tudománytervezett*.

Kendi geliştirdiği kavramlar üzerinden onu değerlendirecek olursak bilgi anlayışında yaşamının saklı olduğunu görürüz. Küçüklüğünden yaşamının sonuna kadar içerisinde bulunduğu çevre, tıp, kimya, fizik ve felsefe gibi bilimin farklı alanlarında kendini kanıtlaması ve bu bilim dalları arasında yakaladığı harmoni, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı gibi sarsıcı tarihsel olayları bizzat deneyimlemesi onun bilimsel bakış açısının alt yapısını oluşturmuştur. Onun “kendi gerçekliği” Polányi’yi yaratan çevresel koşullar, tarihi süreçler ile onun bilgiye dair sunduğu görüşler aslında kendi deneyimledikleri idi, bu bakımdan oluşturduğu kavramlar da onun düşüncesinden hareketle bir bakıma Polányisel idi.

### Kaynakça

- Beck, M. (2001). A kémikus Polányi indulása. *Polanyiana*. 17-21. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2001/2001-03-kemikus\\_polanyi\\_indulasa.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2001/2001-03-kemikus_polanyi_indulasa.pdf)
- Bényei, A. (2003). Polányi Mihály kémikus munkássága mai szemmel-Találkozások. *Polanyiana*. 1-2, 91-98. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2003/2003-08-polanyi\\_mihaly\\_kemikus\\_munkassaga\\_mai\\_szemmel.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2003/2003-08-polanyi_mihaly_kemikus_munkassaga_mai_szemmel.pdf)
- Doğan, H. (2003). Hümanistik Bir Yaklaşımla Örtülü Bilgi Analizi: Örtülü Bilgi Gelişimi ve Paylaşımında Duygusal Zeka ile Beden Dilinin Rolü ve Stratejik Kullanım Yolları. *Ege Akademik Bakış Dergisi*. 3/1. 58-66.
- Forum az İdő Tükreben. A Kémiától a Filozófiáig, Avagy Polányi Mihály a Tudós Szabadságáról. (2001). *Polanyiana*.137-144. (Júlia Sipos’un Márta Fehér ve György Litván ile yaptığı konuşma. Kossuth Rádió. 8 Haziran 2001 tarihli yayının yayımlanmış hali). [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2001/2001-13-Forum\\_az\\_ido\\_tukreben.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2001/2001-13-Forum_az_ido_tukreben.pdf)
- Frank, T. (2002). Polányi Mihály Berlinben. *Polanyiana*. 1-2, 117-133. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2002/2002-08-polanyi\\_mihaly\\_berlinben.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2002/2002-08-polanyi_mihaly_berlinben.pdf)
- Fülöp, E (2007). Polányi Mihály. *Phronesis*. 1-2, 23-36. Fülöp, E (2007). Polányi Mihály. 23-36.
- Kmeczkó, Sz. (2002). Ollója: szablya Polányi Mihály a Magyar Panteonban. *Polanyiana*.1-2, 177-185. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2002/2002-12-polanyi\\_mihaly\\_a\\_magyar\\_panteonban-recenzio.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2002/2002-12-polanyi_mihaly_a_magyar_panteonban-recenzio.pdf)
- Kovács, L. (2009). Felismerés és elismerés a kémikus Polányi Mihály életében. *Polanyiana*. 1-2(18), 85-97. <http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2009-01/2009-1-2-06-Kovacs.pdf>
- Mózsa, Sz. (2003). Az orvos Polányi. *Polanyiana*. 1-2, 41-47. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2003/2003-03-orvos\\_polanyi.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2003/2003-03-orvos_polanyi.pdf)
- Polányi, M. (1991). Tudomány és Erkölcs. *Polanyiana*. 1/1-10, 53-57. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1991-01/Polanyiana%201991%20VOL.%201,%20Number%201-10\\_tudomany\\_erkolcs.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1991-01/Polanyiana%201991%20VOL.%201,%20Number%201-10_tudomany_erkolcs.pdf)
- Polányi, M. (1991). A Modern Szellem Problémáiról. *Polanyiana*. 1/1-12, 63-76. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1991-01/Polanyiana%201991%20VOL.%201,%20Number%201-12\\_modern%20szellem.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1991-01/Polanyiana%201991%20VOL.%201,%20Number%201-12_modern%20szellem.pdf)

- Polányi M. (1998). A Tiszta Tudomány Társadalmi Üzenete. Çev. Beck András. *Polanyiana* 7/1-2. (Orijinal Kaynak: Social Massage of Pure Science In. Polanyi, M: The Logic of Liberty. Chicago, The University of Chicago Press, 1951). [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-2-tizsta\\_tudomany\\_tarsadalmi\\_uzenete.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-2-tizsta_tudomany_tarsadalmi_uzenete.pdf)
- Polányi M. (1998). Tudomány és Ember. *Polanyiana* 7/1-2. (Royal Society of Medicine, 2 Şubat 1970 tarihli konferans). [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-9-tudomany\\_es\\_ember.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-9-tudomany_es_ember.pdf)
- Polányi, M. (1998). Tudomány és Jólét. *Polanyiana*. 7/1-2. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-4-tudomany\\_es\\_jolet.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-4-tudomany_es_jolet.pdf)
- Polányi, M. (1998). A Tudomány Fejlődése és a Társadalom. *Polanyiana*. 7/1-2. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-5-tudomany\\_fejlolese\\_es\\_a\\_tarsadalom.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/1998/1998-5-tudomany_fejlolese_es_a_tarsadalom.pdf)
- Wigner, J. ve R. A Hodgkin (2002). Polányi Mihály élete. In Memoriam Eugene P. Wigner. *Polanyiana*. 1-2, 19-62. [http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2002/2002-02-wigner-polanyi\\_elete.pdf](http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2002/2002-02-wigner-polanyi_elete.pdf)



# İlk Türkçe Psikiyatri Tarihi: Avni Mahmud'un *Muhtasar Emrâz-ı Akliyye* Kitabının İlk Bölümü

Tarık Tuna GÖZÜTOK\*

Makale Geliş / Recieved: 08.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 20.12.2018

## Öz

*Avni Mahmud Bey, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Toptaşı Bimarhânesi'nde psikiyatri uzmanı ve başbekaım olarak görev yapmış ve Türk Psikiyatri Tarihi'nin en önemli figürlerinden birisi olmuştur. Avni Mahmud Bey'in tarihimiz açısından önemli sadece idareciliği ile sınırlı değildir, o aynı zamanda çalıştığı alana Muhtasar Emrâz-ı Akliyye (1910) ve Terbiye-i Akliyye (1916/19) isimlerini taşıyan iki eser bırakarak katkı sağlamıştır. Bu makalede yazarın daha önce başka çalışmalara da konu olan ilk eseri kısaca incelenecektir. Ardından söz konusu eserin başında yer alan Tarih-i Tabâbeti Akliyye (Psikiyatri Tarihi) başlıklı bölümün özgünlüğü üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Makalenin sonunda ise eserin daha önce tamamı Latin Harflerine aktarılmamış olan ilk bölümü ve içindekiler kısmı ekte verilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Avni Mahmud, Muhtasar Emrâz-ı Akliyye, Psikiyatri Tarihi, E. Régis.

## *The First History of Psychiatry in Turkish: The First Chapter of Avni Mahmud's Book Muhtasar Emrâz-ı Akliyye*

### *Abstract*

*Avni Mahmud Bey served as a psychiatrist and head of physicians at the Toptaşı Asylum in the last years of Ottoman Empire and he became one of the most important figures in The History of Turkish Psychiatry. The importance of Avni*

---

\* Arş. Gör. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, tunatg@gmail.com.

**Künye:** GÖZÜTOK, Tarık Tuna. (2018). İlk Türkçe Psikiyatri Tarihi: Avni Mahmud'un Muhtasar Emrâz-ı Akliyye Kitabının İlk Bölümü. *Dört Öge*, 14, 177-210. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*Mahmud Bey for our history is not limited to his administration, he also contributed in his field by leaving two books which are titled Muhtasar Emrâz-ı Akliyye (Summary of Mental Illness-1910) and Terbiye-i Akliyye (Education of Mentality-1916/19). In this article, the first book of the author, which was also the subject of other studies, will be briefly examined. Then, a criticism will be made on the originality of the first chapter entitled Tarib-i Tabâbeti Akliyye (History of Psychiatry). At the end of this article, the first part of this book, which has not been transliterated into Latin Letters before, and its contents will be attached.*

**Keywords:** Avni Mahmud, Muhtasar Emrâz-ı Akliyye, History of Psychiatry, E. Régis.



**Resim 1:** Dr. Avni Mahmud Bey  
(Sihhat Almanakı, 1933: 1114)



دكتور عوني محمود مرحوم

**Resim 2:** Doktor Avni Mahmud  
Merhum (Diker, 1922: 472)

İlk tababet-i ruhiyye ve akliyye doktorlarımızdan (psikiyatr) biri olan Avni Mahmud Bey'in biyografisi hakkında kapsamlı bir malumata sahip olmasak da çeşitli devlet arşivlerindeki sınırlı sayıdaki kayıtlar ve vefatının ardından *Dâr-ül-fünûn Tıp Fakültesi Mecmûası*'nda Mustafa Hayrullah (Diker)'in yayımladığı "Doktor Avni Mahmud Bey Merhûm" başlıklı yazı<sup>1</sup> sayesinde hayatı hakkında

1 Söz konusu yazının transliterasyonu, Necdet İşli tarafından *Tıp Tarihi Araştırmaları* dergisinin 10. Sayısının 186-189 sayfaları arasında "Tabib Mezarları-1 Avni Mahmud" başlıklı makalede yayımlanmıştır. Fakat makalenin sonunda yazının künyesi sehven, *Hekim Mecmûası*, Sayı 10, s. 2,

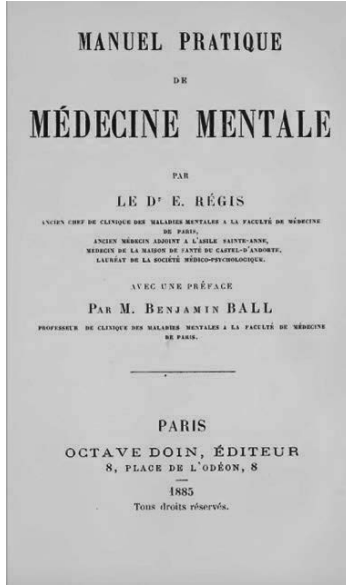


fikir sahibi olabiliyoruz. M. H. Diker'in ifadelerine göre 24 Şubat 1862 tarihinde Üsküdar'da dünyaya gelmiş olan Avni Mahmud Bey, yirmi iki yaşında doktor unvanını almıştır. İlk baba mesleği olan cerrahlığa yönelmiş ve fakat 3 Şubat 1883 tarihinde Toptaşı Bîmârhânesi'ne atanınca tababet-i ruhiyye ve akliyye mütehasşılığına geçmiştir. Göreve başladıktan yaklaşık iki yıl sonra da aynı kurumda başhekim yardımcılığına tayin edilince hayatını bu alana adanmıştır. (Diker, 1922: 471). İtalyan hekim Luigi Mongeri<sup>2</sup> ve Avam De Castro<sup>3</sup>'nun ardından yani İkinci Meşrutiyet'in (1908) ilanından sonra Toptaşı Bîmarhânesi'nde uzun yıllar başhekimlik yapmıştır. (Artvinli, 2013, 233) Kırk yıllık meslek hayatının ardından emekli olan Avni Mahmud Bey, 19 Eylül 1922 tarihinde Kasımpaşa'da bir hasta ziyaretinden dönerken vefat etmiştir (Diker, 1922: 474).

Avni Mahmud Bey, *Muhtasar Emrâz-ı Akliyye*<sup>4</sup> ve *Terbiye-i Akliyye (Terbiye-i Hissiyе, Fikriyye, İrادیyye)*<sup>5</sup> olmak üzere iki eser yayımlamıştır. Bu çalışmanın konusu olan eserlerden ilki, daha önce çeşitli araştırmalara da konu olmuştur.<sup>6</sup> Ancak bu çalışmaların hiç birisinde eserin kapsamlı bir incelemesi yapılmamış, eserin fihristi ve ilk bölümünün tamamının transliterasyonuna yer verilmemiştir. Bu çalışma ile söz konusu eksikliklerin giderilmesi ve literatürümüze katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

1337/1921 olarak verilmiştir. Benzer hataya Avni Mahmud Bey'i konu alan başka çalışmalarda da rastlanmaktadır. Bu sebeple Mustafa Hayrullah (Diker)'in makalesinin yer aldığı *Dâr-ül-fünûn Tıp Fakültesi Mecmûası*'nın kapak sayfası Ek 3'te verilmiştir.

- 2 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Fatih Artvinli, "Pinel of İstanbul: Dr Luigi Mongeri (1815-82) and the birth of modern psychiatry in the Ottoman Empire", *History of Psychiatry*, Vol. 29(4), 2018, s.424-437.
- 3 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Fatih Artvinli, "Toptaşı Bimarhanesi Sertabibi Dr. Avram de Castro: Bir Biyo-Bibliyografi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, XIII/2, 2012, s.85-97.
- 4 Avni Mahmud, *Muhtasar Emrâz-ı Akliyye*, Ahmed İhsan ve Şürekâsi Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul 1326 (1910).
- 5 Avni Mahmud, *Terbiye-i Akliyye: (Terbiye-i Hissiyе, Fikriyye, İrادیyye)*, Şems Matbaası, İstanbul 1335/1337 (1916/1919).
- 6 Fahrettin Kerim Gökay, "Bakırköy Sinir ve Akıl Hastalıkları Hastanesinin 50. Yılı Dolayısıyla Tarihi Günlere Bakış", *Bakırköy'de 50 Yıl*, ed. Faruk Bayülkem, İstanbul Matbaa Meslek Lisesi, İstanbul 1977, s.99-100. Hamit Er, "Dr. Avni Mahmut ve Türkiye'de Akıl Hastalıkları Eğitimi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 10, İstanbul 2001, s.185. Şahap Erkoç, "Türkiye'de Modern Psikiyatrinin Başlangıcı ve Avni Mahmud'un "Muhtasar Emraz-ı Akliye Kitabı", *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji (3P) Dergisi*, C.9 S.1, İstanbul 2001, s.124.



**Resim 3:** Manuel Pratique De Médecine Mentale (Régis, 1985)



**Resim 4:** Muhtasar Emrâz-ı Akliyye (Mahmud, 1910)

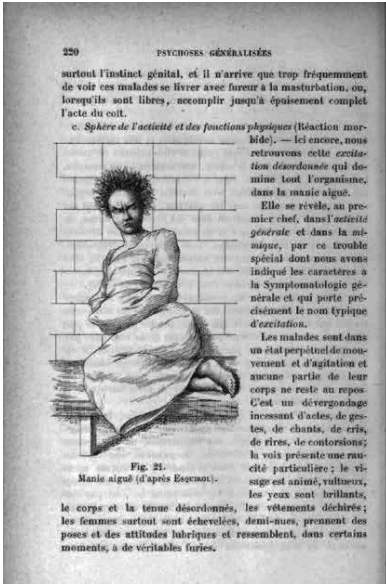
*Muhtasar Emrâz-ı Akliyye*'yi incelemeye geçmeden önce eserin, Fransız Psikiyatrist Emmanuel Régis'in (1855-1918) *Manuel Pratique De Médecine Mentale*<sup>7</sup> (Zihinsel Tıbbın Pratik El Kitabı) -sonraki genişletilmiş baskılarında başlığı *Précis de Psychiatrie* (Psikiyatriye Özgü) olarak değiştirilmiş- adlı yapıtına olan malum benzerliğe değinmemiz gerekmektedir.<sup>8</sup> Her iki kitap arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullanılabilir en uygun ifadenin, "uyarlama çeviri" olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü iki eser arasında benzerliğin esinlenmenin ötesinde olduğu açıktır. İlk bakışta bile fark edilecek olan ilk benzerlik konu başlıklarının hemen hemen aynı olmasıdır. Ancak uyarlama çeviride başlıkların sayısı Régis'in eserine göre daha az ve konuların içerikleri özgüne kıyasla özet mahiyetindedir. Ayrıca her iki eserde kullanılan resimler bire bir aynı olmasına karşın uyarlama çeviride resimler sayıca daha azdır.<sup>9</sup> Uyarlama çevirinin muhteva bakımından daha az olması, eserin başındaki "muhta-

7 Emmanuel Régis, *Manuel Pratique De Médecine Mentale*, Octave Doin, Paris 1885.

8 Söz konusu benzerliğe eser üzerine yapılan bütün çalışmalarda değinilmiştir. Hatta Derviş Paşa'nın Régis'in, *Précis de Psychiatrie* adlı kitabını çevirmeye başladığını ancak tamamlamaya ömrünün yetmediği iddia edilmiştir. Bakınız: İbrahim Alaettin Gövsa, "Derviş Paşa", *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyat, İstanbul, s. 103. Avni Mahmud Bey'in söz konusu çeviriden haberdar olup olmadığına dair net bir bilgiye rastlanmamıştır.

9 Emmanuel Régis, *Précis de Psychiatrie*, Octave Doin, Paris 1906 künyeli eserde 82 adet resim bulunmakta iken *Muhtasar Emrâz-ı Akliyye*'de bunların bire bir aynısı olan sadece 23 tane görsel bulunmaktadır.

sar” ifadesi ile uyumludur. Ancak yazarın daha kapsamlı bir eser yerine özet sunmasının çok farklı nedenleri olabilir. Bunlardan ilk akla gelen, özgün eserin yıllar geçtikçe genişletilmiş baskılarının yayımlanmış olması olabilir. Avni Mahmud Bey, kitabının mukaddimesindeki iddiasına göre eserini 1888 yılında tamamlamıştır. Bu ifadesinden, ilkin özgün eserin 1885 yılında yayımlanmış ilk baskısından faydalanmış olabileceği anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Régis’in sonraki genişletilmiş baskılarını görselleri dışında eserine ekleme ihtiyacı duymamış olabilir. Çünkü Régis’in eserinin 1885 yılındaki baskısında resimlere yer verilmemiştir. Ancak bu kabulden yola çıkarsak, özgün eserin ilk baskısının da uyarlama çeviriden muhteva olarak daha hacimli olduğunu göz ardı edemeyiz. O halde Avni Mahmud Bey’in bazı başlıkları ve ayrıntıları dahil etmemesinin bir diğer nedeni olarak, yazarın kitabın daha çok eğitici bir rol üstlenmesini istemesini yani hekimlere rehberlik edecek nitelikte olmasını arzulamış olabileceğini gösterebiliriz. Söz gelimi Régis’in eserinin bütün baskılarında yer alan “Eterizm, Kloralizm, Kokainizm, Oksikarbonizm ve Diğer Zehirlenmeler” (*Éthérisme, Chloralisme, Cocaïnisme, Oxy-carbonisme, autres intoxications*) başlığının karşılığına Avni Mahmud Bey eserinde yer verilmemiştir. Avni Mahmud Bey’e göre bu başlığın, kendi toplumu için ciddi bir sağlık tehdidi oluşturmadığı kanısına sahip olabileceğini düşünebiliriz. Uyarlama çevirinin, özet niteliğinde olmasının yani bazı konuları ve resimleri içermemesinin nedeni olarak yazarın pragmatik bir motivasyonun olduğu varsayılabilir.



**Resim 5:** Précis de Psychiatrie deki 21. Resim (Régis, 1906: 220)



**Resim 6:** Muhtasar Emrâz-ı Akliyye deki 1. Resim (Mahmud, 1910: 145)

Eserin tamamına kıyasla daha “özgün” olan kısımları hiç şüphesiz ilk bölümü, Tarih-i Tabâbeti Akliyye (Psikiyatri Tarihi) ve kitabın sonunda yer alan, Tıp Kanunu Raporları’dır. Eserin birinci bölümü Régis’in de takip ettiği geleneksel ayırım üzerine yani Antik Çağlar, Orta Çağ ve Yeni Çağ dönemleri üzerine kurulmuştur. Ancak metinler karşılaştırıldığı zaman içeriklerin büyük oranda farklı olduğu gözlemlenebilmektedir. Her iki yazar da Antik Yunan’ın Antik Mısır’a olan bağlantısına tıp açısından değinmiştir. Fakat Avni Mahmud Bey, Régis’ten farklı olarak Hipokrat’a (Hippokrates) ilişkin görüşlerini dipnotta da belirttiği üzere Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiyede hocalık yapmış olan Binbaşısı Emin Fehmi Efendi’nin yazmış olduğu bir risaleden iktibas etmiştir. Ayrıca bu bölümde Régis’ten farklı kaynaklardan yararlanmış veyahut dipnotlarda bu eserlere atıf yapma gereği duymuştur. Tamamı Fransızca olan kaynakların künyelerini sırasıyla şu şekilde vermiştir:

- Hippocrate, *De la Maladie Sacree*; traduction Littre; Paris, 1849
- Galien, *Aeuvres Anatomiques, Physiologiques et Medicales*, trad. Par Darremer. Paris, 1859.
- Pinel, *Traité Médico-Philosophique Sur l’aliénation Mentale*, 2 édition, 1809.
- Esquirol, *Des Maladies Mentales*, Paris, 1838.
- Géorget, *Discussion Meédico-Légale Sur la Folie*, 1826.
- Calmeil, *De la Folie Considérée au Point de vue Pathologique, Phylosophique, Hystérique et Judicare*, Paris, 1845.
- Falret, *Des Maladies Mentales et des Asiles d’aliénés*, Paris 1854.
- Morel, *Traité des Dégénérescences de l’espèce Humanie*, Paris, 1857.
- Morel, *Traité des Maladies Mentales*, Paris, 1860.
- Lasèque, *Etudes Médicales*, Paris 1884.
- Baillarger, *Reecherche Surles Maladies Mentales*, Paris, 1890.
- Marcé, *Traité Pratique Des Maladies Mentales*, Paris, 1862.
- Krafft-Ebing, *Traité Elinique de Psychiatrie, Traduction Française*, d’E. Laurent, Paris, 1897.

Avni Mahmud Bey’in kaleme almış olduğu, Tarih-i Tabâbeti Akliyye başlıklı bölümün özgünlüğü sadece kullanılan kaynakların farklılığı ile sınırlı değildir. Régis, İbn Sînâ ve Ebû-Bekir er-Râzî’yi sadece ismen anmışken, Avni Mahmud Bey bu iki ismin yanına ez-Zehrâvî’yi de eklemiş ve bu üç âlimin hayatlarından ve eserlerinden de bahsetmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca Régis’ten farklı olarak Orta Çağ’da İslam Medeniyeti’ne ve İslam Tıbbına iki sayfa ayırmıştır. Avrupalıların Orta Çağ’da akıl hastalarına karşı takındıkları olumsuz tutumlardan bahsetmiş ve Yeni Çağ’a geçiş sürecinde Avrupalıların, İstanbul’daki akıl hastanelerinden etkilendiklerini iddia etmiştir. Bu konudaki dikkat çekici ifadeleri şu şekildedir:

“İşte Avrûpâlılar’ın mecânini tedâviye bedel mücâzâtlandırıdıkları esnâda İstanbul’da bîmârhâne gibi âsâr-ı medenîyye mevcûd idi Avrûpâlıların İstanbul’a olân seyâhetlerinde mezkûr bîmârhânededen bi-l-iktibâs artık etubbâ yavâş yavâş sağlam fikirler âlmağa başlâyıp nihâyet on sekizinci asırda maraz-ı akliyenin tahsiline esâslı bir tarik-i cedîde girdi.” (Mahmud, 1910: 22)

Yeni Çağ’a ilişkin olarak sunduğu bilgileri incelediğimiz zaman Régis ile paralellik arz etmektedir. Hatta verdiği isimler ve eserlerdeki yer alış sıraları da hemen hemen aynıdır. Her iki eserde geçen isimler, eserlerdeki geçiş sırasıyla şunlardır: Philippe Pinel (1745-1826), Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), Theophile Bonnet (1620-1689), Giovanni Battista Morgagni (1682-1771), François Boisser de Sauvages (1706-1767), Avec Cullen (1712-1792), Antonie Laurent Bayle (1799-1858), Jean-Baptiste Delaye (1789-1879), Achille Foville (1799-1878), Ulysse Trélat (1795-1879), Wilhelm Griesinger (1817-1868), Christian Friedrich Nasse (1778-1851), François-Emmanuel Fodere (1764-1835), Jean-Baptiste-Maximien Parchappe de Vinay (1800-1866), Henri Legrand du Saulle (1830-1886), Jules Falret (1828-1902), Achille Louis Foville (1799-1878), Jules Bernard Luys (1828-1897), Benjamin Ball (1833-1893), Jean Martin Carhcot (1825-1893), John Conolly (1794 -1866), Joseph Guislain (1797-1860), Carl Friedrich Otto Westphal (1833-1890), Daniel Hack Tuke (1827-1895), Sergueï Sergueïevitch Korsakoff (1854-1900). Her ne kadar her ikisi de aynı isimlerden bahsetmiş olsa da Avni Mahmud Bey bu kısmı oldukça kısa tutmuş ve P. Pinel’in Bicêtre’de akıl hastalarını zincirlerinden azat etmesi gibi önemli noktalara kendi ifadeleriyle değinmeyi seçmiştir.

Yeni Çağ’a ilişkin kısa tarihsel dizgesinin ardından bulunduğu asra gelince, Osmanlı Devleti’nin inşa etmiş olduğu bîmârhâneleri kuruluş tarihleri ile sıralamıştır. Bunların en sonunda ise 8 Kasım 1873 yılında Süleymaniye Bîmârhânesi’nden, Toptaşı Bîmârhânesi’ne hastaların naklinden kısaca bahsetmiş ve bölümü sonlandırmıştır.

### Kaynakça

- Artvinli, Fatih. (2013). Delilik Siyaset ve Toplum Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- (Diker), Mustafa Hayrullah. (1922). Doktor Avni Mahmut Bey Merhum. *Dâr-ül-fünûn Tıp Fakültesi Mecmûası*, Cilt: 4 Sayı:7, s. 471-474. İstanbul: Mektebi Tıbbiye-i Şahâne Matbaası.
- Er, Hamit. (2001). Dr. Avni Mahmut ve Türkiye’de Akıl Hastalıkları Eğitimi, *Tıp Tarihi Araştırmaları 10*, s. 185.
- Erkoç, Şahap. (2001). Türkiye’de Modern Psikiyatrinin Başlangıcı ve Avni Mahmud’un “Muhtasar Emraz-ı Akliye” Kitabı. *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji (3P) Dergisi*, 9:1 / Mart, s. 123-126.

- Gökay, Fahrettin Kerim. (1997). Bakırköy Sinir ve Akıl Hastalıkları Hastanesinin 50. Yılı Dolayısıyla Tarihi Günlere Bakış, *Bakırköy'de 50 Yıl*, ed. Faruk Bayülkem. İstanbul: İstanbul Matbaa Meslek Lisesi.
- Gövsal, İbrahim Alaettin. Derviş Paşa. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat.
- Mahmud, Avni (1910). *Muhtasar Emraz-ı Akliye*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi.
- Mahmud, Avni (1916/1919). *Terbiye-i Akliyye (Terbiye-i Hissiyye, Fikriyye, İrادیyye)*. İstanbul: Şems Matbaası.
- Régis, Emmanuel. (1885). *Manuel Pratique De Médecine Mentale*. Paris: Octave Doin.
- Régis, Emmanuel. (1906). *Précis de Psychiatrie*, Paris: Octave Doin.
- Uzman, Mazhar Osman (ed.). (1933). *Vefat Eden Doktorlarımız, Sıhhat Almankı*, İstanbul: Kader Matbaası.

## Muhtasar Emrâz-ı Akliyye

Eser

Bîmârhâne Ser-Tabîbi

Avni Mahmud

---

Âkıldan ziyâde insânı hıfz ve siyânet eder bir mâl ve mâye yoktur. İnsân sûret degil âkıldır. Hüsn-i sûret cemal-i zâhir, hüsn-i âkıl cemal-i bâtınıdır.

Bir fikri hak şînâstır insân hakikaten

Yoksa urûk ve cild ve ten ve üstüvân degil

Kuvvet-i akliyyeye tarayân-i ihtilâl ve sekte ve kasâret-i insân için a'zam-ı felâket ve bu cihetle tedâvi-i emrâz-ı dimâğîyye-i aklın ulüvv ve sümüvv-i şânı nisbetinde gâye-i ilga'ya şâyân ehemmiyetedir.

---

Cem'iyet-i Tıbbiyye-i Osmâniyye'ce bi' t-tedkik mazhar-ı takdîr olmuştur.

İstanbul – 1326

Ahmed İhsan ve Şürekâsı

Matbaacılık Osmanlı Şirketi

## Mukaddime

Kütüb-i tıbbiyye-i mevcûde arasında mustakilen ilel ve emrâz-ı akliyyeden bâhis Türkçe bir eser bulunmadığı yigirmi beş sene mukaddem nazar-ı dikkatimi celb etmişti. O vakit Fransızca yazılmış olan kitâblardan bazıları zâid malûmâtı hâvî ve bazıları dahî pek noksân olduğu cihetle sûret-i mahsûsada tercüme için içlerinden intihâba şâyân ve bize elverişli bir esere tesâdüf olunamadığına binâen meşâhîr müellifinin asâr-ı mu'teberesinden mesâil ü mebâhis-i nâfia ve mukteziyye tercüme ve telfik olunarak ilel-i mezkûreye âid bir kitâb tertîb edüb tab'ına ruhsat i'tâ buyurulmak üzere üç yüz dört senesi<sup>1</sup> evâilinde makâm-ı âidine takdîm eylemiş idim. Devr-i sâbıkın icraâtı garîbe ve temâyülât-ı acibesini icâbâtından olarak cinnete müteallik kitâb neşri memnû bulunduğundan tab'ına müsâ'ade olunamamış idi. Hamdem sümme hamden bu kere nâil olduğumuz devr-i cedîd hürriyete vesîle-i arz-ı şükran olmak üzere terakkiyât-ı hâzıra-ı fenniyyeyi câmi' ve muhtevî yeniden bir eser tertîb ü telfikine çalışarak bu kere hitâma resîde olmagla tab' ettirilmesine cür'et eyledim. /4/

Fennin işbu şube-i mühimmesi kemâl-i suhûletle anlaşılmaq için nâciz eserimi muhtasar ve fakât malûmat-ı müfideyi muhtevî bir tarzda üç kısım üzere bi't-tertîb cüz'-i evvelini tarih-i tabâbet-i ilel-i akliyyeye ve cüz'-i sânisini emrâz-ı akliyyeye medhal ve mebde' olmak üzere emrâz-ı umûmiyyeye ve cüz'-i sâlisini ale-l infirâd emrâz-ı akliyyeye hasr ve tahsis ve tabâbet-i akliyyenin cihet-i amelîyesine dâir malûmât-ı mücmelayi hâvî bir de zeyl 'ilâve ettim.

Umarım ki işbu eser-i âcizânemde hasb-el-beşerriyye vuku'ı tabî'i olan ilel kusur ve hatâ lütfen mütâla'asına nazar-endâz ragbet olacak zevât tarafından ilâc-ı afv-ı cemil ile tashih ve imhâ buyurulur.

Ve min Allâhu't-tevfik.

1 Aktaranın Notu: 1304 (1888)



### /5/ Cüz'-i evvel Tarih-i Tabâbet-i Akliyye

‘İlm-i emrâz-ı akliyyenin hâl-ı hâzırdaki mertebe-i terakkisinin defâten husûl bulmuş olamayacağı der-kâr bulunduğundan tabâbet-i il-el-i akliyyenin ezmine-i kadîme ve sâbıkadan tâ zamânımıza kadar bi’t-tedric ne vech ile mazhar-ı terakkiyât olduğunu muhtasaran olsun bilmenin faîdeden hâlî degildir.

Tarih-i kadîmin hudûd-ı ittlâ‘ı şimdiki İran, ‘Arabistân, Kafkâs, Anadolu, Suriye, Mısır, Tûnus, Cezâyir, İspânya, Frânsa, İngiltere, Almanya, Avrupâ-yı Osmanî ve Macaristân ve Kırım ülkelerini hâvi ise de bu mahallere dâir mevcûd olân malûmâtın doğru ve muvazzahı Mısır<sup>2</sup> ve Yunanistan ve İtalya’ya münhasır olup diğer mahaller hakkındaki malûmât ise bunlara nisbetle her halde derece-i kâfiyye vardiirilememiştir. Akvâm-ı kadîme hakkında tarih-i il-el-i akliyyece şâyân tezkâr bir keyfiyyet var ise oda kâhinlerin her sınıf /6/ halka galebe çalmasından nâşî mecânîni taht-ı inhisâra almış olmasıdır ki bunlar cinnetin sebebini şeyâtine atf ederek âyîn-i rûhânî ile tedâvî iderler ve mecânînin bu sûretle tedâvîlerine mahsûs ayrıca ma’bedler bulundururlar imiş. İle-i akliyyenin tedâvisine mahsûs birer dârü’l-tedâvî demek olan işbu ma’bedlerde icrâ olunan usûl her ne kadar hâtâ ve taasubdan ârî degilse de bu sûretle olsun tedâvî en evvel Mısır kıt’asında görüldüğü cihetle asl-ı tabâbet-i il-el-i akliyye meşîme-i Mısır-ı kadîmden tevellûd etmiştir. Tabâbet-i mezkûre sonradan Yunân-ı kadîme intikâl idüp orada (Esculape)<sup>3</sup> ma’bedlerini idâre eden (Asclépiade) ya’ni bir nevi papas hekimleri bilhassa mecânîne bakmakla mükellef olduklarından bunlarda kezâlik bir takım efsunları yapmak, kûrbanlar kesmek, mâ-ı mukaddesle vucûd-u yıkâmak misüllü vesâit ü âyîn-i rûhânî ile mecânîni tedâvî ederler ve fazla olarak oyun, eğlence, muzika, gezdirmek, miyâh-ı tabi’iyye menâbı’ında iskân u jimlâstik misüllü ba’zı günâ vesâit-i sıhhiyye de mürâca’at eylerler imiş. İşte şu devr-i kehânetde cinnet hakkında olân fikr ile cinnetin tedâvisine dâir olân tedâbir bunlardan ibâret olup gerçi devr-i mezkûr birkaç bin senelik bir zamân-ı azîmi hâvi ise de zulmet-i mechûliyyet içerisinde bulunduğundan tabâbet-i il-el-i akliyyeye dâir bundan ziyâde mağlûmât ahz edilmek mümkün olamamıştır. Lâkin şunu da ilâveten beyân etmek lâzımdır ki milâddan altı yüz sene mukkadem Sisam Ada’sında tevellûd etmiş olân hükemâyı /7/ meşhûreden Fisogores’in himmet ü gayretiyle mecânîni ârtık papaslar elinden alınarak felsefe ile karışık bir nev’-i tabâbet ile tedâviye bâşlânlıp bilâhare işe (Hippocrate) intikâl etmiş ve artık Bukrât devr-i tarih-i tabâbet-i il-el-i akliyyenin hemân mebde-i add u i’tibâr idilmiştir.

2 Kâffe-i müverrihinin nakl ü rivâyetine göre Mısır’ın birinci hükümdârı Hazret-i Nûh ‘aleyhi’s-selâmın hafidi olan Hâm’ın oğlu Misrâyim olup hicretten 3290 sene mukaddem ve tûfandan 774 sene sonra memleketini kendi ismine mensûben Mısır tesmiye eylemiştir.

3 Aktaranın Notu: Mitoloj’de “Hekimlik Tanrısı”.

### İstirâd<sup>4</sup>

Bukrât hayli müddet ale-l umûm tabâbetin mucidi zan olduysada terceme-i hâline ve eslâfının kemâline ve ale-l husûs müellifâtının meâline imâle-i nazar olan ununalıdan berü bu zann tedennî etmeğe başlamıştır.

Bukrât (Kitâb-ı Hakâyıkut'-Tıb) nâm eserinde “tabâbetin kurûn-ı kadîmeden beru vâsıl olduğu turuk-u müstakime ve kavâide-i sâbite vâsıtasıyla nice hakâyık-ı muhimmeye kesb-i ıttılâ olunmuştur” diyor ki şu ifâdesinden tabâbet hakkında Bukrât'tan evvel pek çok vakitler tecârib ve tedkikâtda bulunmuş olduğu anlaşılır.

Demek oluyor ki asrı Bukrâtı bir zamân câhiliyet olmayub Bukrât her şeyi müheyya ve âmâde bularak meftûr olduğu zekâvet-i /8/ kâmileşi hasebiyle tıbbın belki cümleden ziyâde tevsî' ve ikmâline sarf-ı mukadderat eylemiştir.


Tabâbet-i akdem ihtiyâcâtından olduğu cihetle hilkat-i beşerden berü neş'et etmiş bir fenn olduğuna şüphe mi ediliyor? Akl-ı beşerin tevessündeki usret ve terakkisinde olan batâet ve bu sırada vukû bulân hatiat u noksâniyyet ârasında hak u sevâbı tefrik ederek tahsil-i kemâl etmek bir kere tasavvur u mülâhaza âletine alınınca tabâbetin bir kişinin eser-i himmetiyle husûl-pezîr olması muhâl-ender-muhâl olduğu derhâl teslîm olunur.

Bir kerede mebd'e' ulûm-u medeniyet menşe'-i fûnûn u san'at u vatan-ı âkıl u zekâvet olan Mısır-ı kadîme atf-ı nazar edelim:

Eğerci mürur-ı edvâr u edhâr arâzi-i Mısriyyeyi tezyîn ve îmar eden meâsir celile-i bî-şumârın cüz'ü küllisini mahv u muzmahil kılmış ise de şu yakın vakitlerde bi't-tahatrî cem olunan meylen enkâz u kisârat u garâbet-i simât-ı Mısriilerin mertebe-i kemâlde temedünlerine birer şahid-i bâkîdir. Buna şübhe edenler olur ise kesb-i emniyetleri için (Teb) şehrinin harâbe-i zâr-ine bir seyâhat etmelerini tavsiye ederiz. Ârtık orada arîz ve amîk sanâyi-i Mısriyyenin vâsıl olabildiği mertebe-i kemali irâe eden evrâk-ı muhteşeme ve temâsîl-i cisime ve nâsibi âliye ve bekâyayı ebniye-i müzeyyen-i muhtelifei mütâlâa ve temâşâdan sonra bu harâbât-ı cisimenin vucûdi bay-ı hâl bir hey'et-i azîmenin takdimini müstelzim olmaz mı sualine cevap verilsün! / 9 /

Yunân ve Româlîlar'ın dahî mezkûr millet-i kadîme hakkında olan şehâdet-i mutebereleri ve ez-cümle ve asr-ı sâbıkın hükemâ-ı hikmet ittisâmından \_\_\_\_\_<sup>5</sup> “müddet-i medîdeden berü kesb olunân malûmât-ı mühime-i tıbbiyyi oldukça

4 Bukrât'a dâir istirâden beyân edilecek malumât Mekteb-i Tıbiye-i Adâ'diyye ders nâzarı ve Mekteb-i Tıbbiye-i Müllkiyede ilm-i hıfz-ı sıhhat muallimi iken irtihâl dar-ı bekâ eden Binbâşı Emin Fehmi Efendi merhumun kaleme almış olduğu bir risâleden icmâlen ahz u iktibâs edilerek der-kâr olunan ehemmiyet u fevâidine binâen buraya derc u ilâve edilmiştir.

5 Kelime tespit edilememiştir. 

kâideye rabt ile bir şâhrah-ı küşâdında Mısriilerin âkvâm-ı sâireye mukaddem oldukları bî-reyb u gümân ve millet-i mezkûrenin tahsil-i tabâbetde ibrâz-ı mahâret eylemek husûsunda cümleden akdem buldukları mütekkadîminin şâhâdet-i muteberesiyle bâhir u ayândır.” demesi isbât-ı müddeâya bir delil-i kafidir.

Mısır-ı kadîmede ulûm-u tıbbiyenin terakki etmiş olduğunu müsbet delâil u izaheden biri de etebbâ-i Mısriyyenin nezd-i ecânibde ihrâz eyledikleri nâm u şöhrattir.

(Herodot)’un kavli üzere hükümdar-a- Fars-i kadîmden (Sirus- Keyhüsrev) Mısır’dan bilhassa bir kehhâl-i cerrâh celb eylemiş ve diğer rivâyete göre (Sirus) Mısır’da bulunan etebbâ-i meşhûreden pek çoğunu nice hedâyâ ve taltifât ile Memalik-i Farsa isticlâb u ânda tavattunları için terfih u tena’umları emrinde bezl-i himem bî-hesâb eylemiştir.

Velhâsıl Bukrât’dan evvel Mısır’da tabâbet, ilm-i nâmına yakışacak mer-tebede terakki etmiş olmağla Bukrât’dan ihdâs-ı kerdesi olmadıği müstebân olur.

Şurasıda mağlûm olsunki Bukrât’ın ibâ’ u insâb-ı olân Asclépiade’ler Mısır-ı Aklepiyad’dan<sup>6</sup> münşâib olmağla ulûm-i tıbbiyenin /10/ Yûnân’a intikaline bu dahî bir delil-i alenîdir. Mısır’dan defaât ile arâzî-i Yûnâniyeye olân hicret-de cümle fûnûn u maarifle berâber ulûm-u tıbbiyenin de intikâl etmesi berâhî-i müddeâmıza bir zamime-i azîmedir.

Ulûm-u tıbbiye sülâle-i Aklepiyad’ın ellerinde refte refte terakki etmiş olub bunlar üstâdları olan Mısri’lerde gördükleri gibi zimâm-ı ruhbâniyyet ü ulûm-u mağrifetle kendilerine hasr ederek her nerede bulundular ise inşâ ettirdikleri maâbed-i cesîmede rûz vu şeb tahsil-i ulûm u fûnûna ve hasseten tabâbet şeref-nümune sarf-ı mâ-hasal vus’ ü iktidâr-u binâ-ı muallâyı tabâbeti böylece tahkim u tarsine ibtidâr eylediler. Bunların usûl-i tabâbetleri bi’aynihi Mısır’ın usûlüne müşabih olub hastaganından birini hufre-i memâtden halâs edebildiklerinde bir mahale tecemmi ile cedd-i emcedleri olân Aklepiyad’ın nâmına olarak âlihelerine takdîm-i karâbine ictisâr ederlerdi.

Asclépiade’ların ulûm-u tıbbiyyeye ettikleri hidamat yalnız bunlardan ibâret olmayıb maâbed-i mezkûrede te’sîs ettikleri medâris-i tıbbiye meşhûr illa nâm olmuştur.

(Calenûs) te’lifâtında üç medrese zikr ediyor birincisi medrese-i İstanköy -ki durûnunda Bukrât tevellüd etmiştir- ikincisi medrese-i Kinid<sup>7</sup> üçüncüsü Rodos medresesidir.

Vaktâki Asclépiade’ler medrese-i mezkûrede tıbbın terakki ve kemâline cehd u ikdâm etmekte iken (Fisogoras) İtalya’da diğer bir dâr-ül-fûnûn-u tıbbi-

6 Aktaranın Notu: Asklepios: Mitolojide “Hekimlik Tanrısı”. Yazarın kasttediği Antik Mısır’ın hekimlik tanrısı ise İmhotep.

7 Aktaranın Notu: Knidos.

ye vaz' u binâ eyledi ve mû-ı-ileyh asrının /11/ ferîdi olub mesleğine gidenler (Fisagoresiyun) lakabıyla mulakkab oldular. Bil'âhire Fisagoresiyunun bir kısmı hüküm-ü zamânın ilcaâtına adem-i tahammülden nâşi tâgîlerek belde belde icrâ-yı tabâbet ettiler ve Asclépiade'leri dahî neşr u ta'mîm-i maârifeye mecbur eylediler zîrâ Asclépiade'ler icrâyı tabâbeti yâlnız kendilerine hasr-etmek efkâr-ı sakimesiy-ile âmel eylediler. İşte şu medreselerin husûle getirdiği hükemâ ve etibbanın eser-i himmetleri ile elbette Bukrât'dan evvel ulûm-u tıbbiyede pek çok terakkiyât zuhura geldiği aşikârdır. Vâkı'a Bukrât'ın selef u muâsırı bulunan etibbâ ve hükemânın her ne kadar eserleri bize vâsıl olamamış ise de ulûm-u tıbbiyeye dâir pek çok kitab-ı resâil tertîb ve te'lîf ettiklerine bi-z-zât Bukrât ile cümle müellifin-i kadîme müttefik-i aleyhdar bunu te'yîd içün Bukrât'ın şu kelâmı kâfidir:

“Tabâbet hakkında hârr u bârid u ratıb-u yabis kâidesine istinâden tahrîr-i merâm veyâ sevk-i kelâm edenler ekser husûsda hatâda bulundular tabâbetin hakikati artık zâhire çıkmış ve sûret-i icrası kesb-i ehemmiyet etmiş ve muallim-ü müderrisleri fevk-al-âd ta'izmi izaz olunmakta bulunmuş iken ilm-i tib hakkı içün böyle hatâların vucûd-u şâyân-ı teessüfdar elbette sını'at-ı tabâbetin ehil u nâehilleri vardır bu ise mevcûdiyetine bir delîl-i âhirdir sını'at-ı mezkûre min-el-kâdim sübut eden hesâbsız keşfiyât vâsıtasıyla esâs hakîki ve usûl-i sahiheye vâsıl olmuştur. Bundan böyle her kim ki kavâid-i makbûle /12/ mevzû-yu bertaraf ederek diğerk tarîke sülûk ile bir usûl-i keşf ettim iddiâsında bulunur ise nefsinin ve âhîrini aldatmış olur” imdi şu sözler tabâbeti icâd ve ihdâs eden bir kimsenin ağzından çıkâbilir mi? Velhâsıl evvelâ tabâbet eski zamândan beri Mısır-ı kadîmede ilm hâlinde mevcûd idi. Sâniyen âli Asclépiade'nin münşâib olduğunu Aklepiyad'ın eser-i himmetiyle Yunâna nakl olundu. Sâlisen Mısır'da olduğu gibi Yunan'da dahi icrai tabâbet ibtidaları tâife-i ruhbâna mahsus olub Yunânîlerin müşahedât-ı tıbbiyeyi mağbedlerde kayd u tahrir etmeleri emri tedâvide sülûk ettikleri usûl ile sâir-i adab-ı tıbbiyeye-i mutehazze'leri Mısri'ler kâmilin mutabık ve muvaffak olması bu iki kavmin usûl-i tabâbeti menba ve ahaden ahz u ikbas etdiklerine bir delîl-i alenidir.

Râbian rehâbîni Mısırıye'ye imtisalen maâbed-i Asclépiade'yede icrâ olunân tabâbet bazılarının zâhib oldukları gibi kizb u kehânetden ibaret olmayıb her ne kadar sülûk olunan usûl-ü hatâ ve taassubdan ârî ve mücerred değil ise de herhâlde maâbed-i mezbûre ilel-iskam-ı beşeriyyenin tedâvisi husûsunda küşâd olmuş cesîm hastahâneler mesabesinde birer dar-ül-tadâvi idi.

Hâmisen maâbed-i mezkûrenin bazılarında te'sîs olunan medârisde tabâbet en ziyâde terrakî etmiş idi.

Sâdisen Fisâgorsiyûn tabâbeti eyâdî-i rehâbînden halâs ile ta'mîm u intişâra bâdî oldular. Terakki-i ulûm hakkında belki emsâli /13/ nâmevcûd olan işbu hidamat-ı azimenin bâis u sebebi İtalyâ medresesi olub Fisâgoras ve telâmizi dahî pek çok neşriyâtda bulundular.

Sâbian ulûm-i tıbbiyede mezkûr inkılâbâtı görerek hükmâ-ı Yunâniye dahî tabâbeti bir tâkım avatık-ı râhibiyeden havas iden terakkiyâta biliştirâk ba'demâ umumun nazar-ı hükmü ta'rizine vaz' edildiler bu hâl ile ulûm-i tıbbiyenin ceht-i nazariyesi tekessür u Yunânîlerin gonca tahayyulâtı hâdika-yi vâsia tabâbetde tezehrîr etmeye başlâdı.

Sâminen etıbbâ-ı mütekkadîme ile râh-ı şebgâh tabâbet tesviye ve izâe olunmuş ve diğerk yandan dahî bunca ulemâ ve hükemâ hakâyık-ı tıbbiyenin tarik-i hall u keşfini irâ'e etmekte bulunmuş yanî bir büyük terakkiyât-ı ilmiye ile vesâit-i tahsiliyye-i tıbbiye tehiyye kalınmış iken Bukrât âlim-i ilme zuhûr etdi.

\*\*\*

(Bukrât) mâlum olduğu üzere İstanköy Adası'nda Hazret-i İsa'dan (460) sene evvel tevellüd etmiştir. Hakîm-i müşarünileyh her ne kadar sûret-i husûsiyede emrâz-ı akliyeden bahs etmemiş ise de te'lifâtı mütalaa edilir ise emrâz-ı mezkûre hakkında bir hayli malûmat sâhibi olunduğu anlaşılır.

Müşarünileyhin (Phrénitis) maniya, mâlihulyâ, sar'aya dâir eslâfın müellifatından âhiz u iktibâs etmiş olduğunu serd eylediği mevâdd-ı malûmata bâkılırsa kendisinden evvel /14/ sûret-i husûsiyede ille-i akliye ile tevaggul olunduğuna hükm olunabilir.

Gerek etıbbâ-i kadîmenin ve gerek Bukrât'ın Phrénitis tabiri ile kangı nev hastalığı zikr etmek istediklerini bihakkın ta'yîn etmek müşkil ise de bu bâbda i'tâ etmiş oldukları tafsilâta nazaran nâm-ı mezkûr ile cunûn hâdd-ı zâtı veyâhûd arazının ekserini ve bilhassa hezeyân-ı hâdd-ı humevîyi tavsif etmiş oldukları zan ediliyor me'-hazâ Phrénitise âid malûmat Bukrât'ın kitâblarında muğlak ve müşevveş olduğu gibi maniyeye dâir yazmış olduğu şeyler dahî onlardan dahâ ziyâde kârışıktr. Bukrât dahî dâhil olduğu hâlde müellifin-i kadime-i maniya-yı hâdd veyâhûd müzmin olarak bir hezeyân-ı şedîd gibi add ve itibâr ediyorlar imiş. Bukrât'ın koleksiyonunda mezkûr maniya illeti phrénitis ve mâlihulyâ ile tahlit edildiği gibi mâlihulyâ dahî bihakkın ta'rîf edilememişdir Bukrât'a göre illet-i mezkûrenin başlıca sıfatı havf ile me'yüsiyyet halleridir.

Şu zikr olunân phrénitis ve maniya ve mâlihulyâdan başka Bukrât cinnet-i hamliyye ve küliyyeyi dahî göstermiştir.

Emrâz-ı asabîyyeden isterî hakkında gerçi o kadar malûmât i'tâ etmemiş ise de sar'aya dâir bir hayli tafsilât vermiş ve hattâ sar'anın hezeyân ile dahî ihtilâl edebileceğini bildirmiştr. Hele cinnetin bir âfet-i dimâğiyye neticesi olduğunu ilk def'a olarak serâhaten beyân edipde demiş ki <sup>8</sup> "bir taraftan huzûzât, /15/ meserrât, gülüb oynâma ve diğerk taraftan küdürât, âlâm, hüzün ve hoşnûdsuzluk hâlâtı bize dimâğdan geldiği misullü yine onun vâsıtasıyladır ki düşünüyöruz, anlıyoruz, işidiyoruz,

8 Hippocrate *De la Maladie Sacree*; traduction Littre; Paris, 1849.

güzeli çirkinden ve iyiyi fenadan, hoşâ gideni hoşâ gitmeyenden tefrik ediyoruz ve kezâlik onun vâsıtasıyla tecennün ve hezeyân ediyoruz, gerek gece ve gerek gündüz zuhûr eden havf u dehşetten taciz u bizâr oluyoruz” velhâsıl yalnız Bukrât birinci defâ olarak cinnetin tabiat-ı marazîyesini anlamak şerefine mazhar olmuş olduktan başka Asclépiade’lerin mâ’-i mukaddes ile vücûdu yıkâmak, eksorsizm yanî mecnûn u mârizlerin üzerinden cinlerin defîçûn okûnân duâ ve icrâ olûnan efsûn ve sihr-bâzlık gibi vesâitlerine karşı fesat-ı muhsilât, mukayyî’, himye, riyâzât-i bedenîyye, çalgı ve seyâhat misüllü fenne ve âkıla mûvâffak olân bir tâkım tadabîr-i tibbiye isti’mâl eylemiş olmasıyla da bihakkin şâyân medh ü sitâyîştir. Hakîm-i müşârûn-ileyh olvakit cinnete kârşî isti’mâl olunmakta bulunân harbakın yoluyla isti’mâl olunmasına hizmet etmiştir. Olduğu gibi mâlihulyâyı intihârîda lûfâh-ıl berî isti’mâl eylemiştir.

Etubbâ-i kadîmenin mecânine ne sûretle muamâle etdiklerine ve hâlât-ı şedîde ve müşkilede vesâit-i cebriyye isti’mâl edûb etmediklerine dâir malûmât ahz olunamaktadır.

Bündan sonra ârtık malûmât-ı tibbiyye-i ilel-i akliyye Româ’ya intikâl eylemiştir. Târih-i tabâbet-i akliyyenin bu devrinde /16/ (Asclépiade<sup>9</sup>), (Celse<sup>10</sup>), (Arété<sup>11</sup>), (Soranus<sup>12</sup>), (Cælius Aurelianus<sup>13</sup>), (Galien) zikr eylemek lâzımgelir.

Asclépiade (Hazreti İsâ’dan seksen sene evvel) Bukrât tarafından mübhem bir sûretle kabûl edilen eşkâl-i cunûniyyenin kat’iyyen tefrikine yârdım etmiş ve ondan sonra müellifin cinnet-i (humma’ ile müterâfik cunûn-i hadd yâhûd phrénitis) ve (hummadan âyrı olân cunûn-i müzmin yâhûd maniya ve mâlihulyâ) nâmları ile iki kısma taksim etmişlerdir. Kezâlik Asclépiade hayâl-i hissî gâlat-ı hissiden musarrahan temyiz u tefrik eylemiştir.

Celse (Hazret-i İsâ’dan beş sene sonra) tasnîfatında sarf-ı cinnete dâir pek âz şey zikr etmiştir.

Asclépiade tarafından nâm-ı umumi olarak kabûl edilmiş olân (ihtilâl-ü’d-dimâğ) tabiri yerine (insâniye yanî cinnet) nâmını kullanmıştır gerçi Celse müdâvat-ı mecânın hakkında biraz tafsilât vermiş ve müdâvat-ı sıhyeye ve manevîyye-i kâide sûretinde zikr ve ityân etmiş ise de mecânin-e şediden perhiz ettirmek ve onları zabt-ü-rabt etmek için zincirlerle bağlamak ve hatta mücâzât eylemek gibi bazı münâsebetsiz tedbîrlerde bulunmuştur. Velhâsıl Celse ilei akliyyeye dâir esâslı bir şey ilâve edememiştir.

9 Aktaranın Notu: Asclepiades Pharmacion, Yunanca: Ἀσκληπιᾶδης, Yunan Hekim (MS. 1. 2. yüzyıllar).

10 Aktaranın Notu: Selsus (Celsus) Yunanca: Λόγος Ἀληθής. (MS. 178).

11 Aktaranın Notu: Kireneli Arété, Yunanca: Ἀρήτη.

12 Aktaranın Notu: Efesli Soranus, Yunanca: Σωρανός.

13 Aktaranın Notu: Cælius Aurelianus (Romalı Hekim, Efesli Soranus’un eserlerini Yunancadan Latinceye çevirmiştir.).

Arété (Hazret-i İsa'dan seksen sene sonra) cünunun eşkâl-i muhtelifesi ilel-husûs maniye ve mulihulya hakkında tafsîlât-ı sahihe /17/ vermiş ve onların bazı enva'ını dahî ta'yîn eylemiştir. Bundan başka aklın makarrı ve hareketin menşe'i dimâğ olduğunu bildirmiş ve merâkiz-i asabîyyenin vezâ'if-i salibiyesini tanımıştır.

Soranus'un (Hazret-i İsa'dan doksan beş sene sonra) tasnîfâtı gaîb olmuş olduğundan mûmâileyh efkârına ve vücuda getirdiği âsar-ı terakkiye dâir bittab' malumât istihşâl edilememiştir.

Cælius Aurelianus (Hazret-i İsa'dan ikiyüz otuz sene sonra) ilel-i akliyyeye dâir (Arété) tarafından irâ'e olunan usûl-i müstahseneye pek az bir şey ilâve itmiş vefakat müdâvât husûsunda haylice hizmet eylemiştir yanî müdâvât-ı hükm-iyye ve maneviyyeye dâir güzel tafsîlât vermiş olduğu gibi mecânine mülâyemetle muamele olunması ve bugün vesâ'id-i gayr-i cebriyye ta'bîr ettiğimiz usûl-i müstahseneyi meydâna koyarak vesâ'id-i cebriyenin def ü ref-i lüzumunu bildirmiş ve o vâkitler malumât-ı şedide ve cebriye istiğmâl olunmak tarafdâranına karşı hayli müdâfaâdde bulunmuştur.

Mumaiyleh mecânin-i mütehevviyeyi yalnız yumuşak bezler ile zabt ü rabt edip yanlarında müdebber hizmetçiler bulundurur imiş.

Hükemâ-yı kadîmenin en sonu olan (Galien - Câlienüs)<sup>14</sup> fizyoloji'i dimâğiyyeye vâkıf idi ise de ihtilâlü'd-dimâğa dâ'ir /18/ bu da yeni bir şey ilâve edemeyip yalnız cunûn-i zât-ı ile cunûn-i arazîyi tefrik eylemiştir.

Tafsîlât-ı meşrûhaya nazarân en evvel Mısır-ı kadîmde zuhûre gelen esâs medeniyet ve tabâbet-i memâli-i mezkûreden Yûnânistân'a hicret-i eden adamlarla memalik-i Yûnâniyye'ye bi'l-intikâl gerçekten bir kudret-i kâmile-i beşeriyye ile edilen hizmet ve himmetler neticesi olarak tevessü ve terakki eyledikten sonra Româ'luların dahî bu medeniyeti lâ-siyyemâ tabâbet-i ilel-i akliyyeyi bir kat daha tevessî' eylemiş oldukları anlaşılıyor.

Galien'den sonra her şey' zulme-i iğtişâşât içerisine müstağrak olub gitmiştir.

Akvâm-ı vahşiyenin iyâd-ı zülmi ve bârbârların tüdeymir-i cevr-i ile Româ Devlet'i 476 sene'î milâdisinde harâb ve berbâd olduğu vakit kürenin mevaki'-i meskûne'-i malûmesinde sâkin milel-i muhtelife dahî muktezâ-yi cehl u nâdânı kudemânın ulûm u funûna dâir bıraktıkları âsârın pek çoğunu itlâf u ifnâ etmişlerdir.

Hâl işbu raddede ve ufk-ı âlemde zulmet-i cehâlet rûdâde iken cihet-i cunûniyye-i şarkıyyede vâki hatt'-ı Arabistân'dan âftâb-ı cihântab dîn-i mubîn pertev-endâz ruy-i zemîn olmakla nûr-ı ilm ü funûn ez-ser-nev intişâr u ta'mîme başlâyub âlim-ül-evvel nûr-i-nübüvvet ile münevver olmuştur.

14 Galien, *Aeuvres Anatomiques, Physiologiques et Medicales*, trad. Par Darember. Paris, 1859.

Nebî-i Zîşân efendimiz hazretleri eşref-i kabâil-i Arab olân Kureyş kabilesinin benî Hâşim kavmindendirler. Velâdet-i şerifeleri essah-ı akvâle göre (570) sene-i milâdiyesi nîsânın yigirmi /19/ yedisidir (rebîü'l-evvelin on ikinci pâzar ertesi gecesi) kırk yaşında bi'set ihsân olundu. Bi'setin on üçüncü senesinde yani 622 sene'i milâdîsi temmuzunun on altıncı günü Mekke'den Medîne'ye hicret buyurdular ki işbu hicret-i seniyye ehl-i İslâm için mebd'e tarih-i itibâr olunmuştur.

Şu hâlde İslâmiyet'in mabâdi-i intişârı milâd-ı İsa'nın yedinci asr-ı evâiline müsadif olmuş ise de millet-i İslâmiyye gerek siyâsiyât vü gerek funûn u hikemiyyâtca asıl hizmetini Abbâsiler<sup>15</sup> zamânında meydana koymağa başlayub Abbâsiler Bağdâd şehrine cihânın dâr-ül-maârifî hâline koymuşlar ve ulemâ u hükemâ-ı Arab maârif-i kudemâ-ı Yünâniyye'den ele geçirile bilenleri derhâl Arabca'ya tercüme bir kat daha tevsî'e himmet etmişlerdir ki müehharân bu envâr-ı maârif-i Mısır ve Endülüs taraflarında dahî eşî'a-pâş olmuştur.

Erbâb-ı mütalaanın maalûmudur ki Tıb-i Arab tamâmiyle Tıb-i Yünân'dan muktebes olmayıp evvelce Mısır u Hind u Fars-ı kadîmin müessir-i tıbbiyesi hasb'el-istinas memalik-i garbiyyeye intigâl eylemiş olduğu cihetle Tıb-ı /20/ Arabiyye'nin bundan bi'l-iktibâs kesb ettiği terakkiyât-ı ahiran-ı Kadîm-i Yünân tababetinden ihz eylediği maârif-i tıbbiye ile kesb-i vü'sat eylemiş vü binâen aleyh edvâr-ı zuhûr u istikrâr İslâm'da vukû'a gelen tecârib-i ilmîyyenin ibdâ' eylediği ilâvatle gencîne-i ilm-i tıbb-ı Arabî mâlâmâl cevâhir-i terakkiyât olmuşdur.

Hele Ebû Bekir er-Râzi<sup>16</sup> ve İbn Sînâ<sup>17</sup> ve Ebu'l Kâsım<sup>18</sup> gibi dehâtın te'lîf eyledikleri kütüb-i tıbbiye Kurûn-ı Vustâda bulunân umum-ı etebbâ indinde düstürü'l-amel olarak (kitab-ı ümmehât-ı tıbbiye) nâmını almış ve kurûn-i âhîrede iştihâr-ârâ-yı kemâl olân etebbânın /21/ semere-i tedkik u ictihâdları olân

15 Millet-i İslâmiyye'den kurûn-ı vustâ zafında Suriye'de Devlet-i Emeviye (Hicretteden 41 sene sonra) Bağdâd'da Devlet-i Abbâsiyye (Hicretten 133 sene sonra) ve Konya'da Devlet-i Selçûkiyye (Hicretten 433 sene sonra) ve Mısır'da Fâtîmiyye ve Eyyubiyye gibi devletler teşkil edildiğinden mâada bunlar meyanında yüzlerce tavaif-i mülûk dahî zuhûra gelmiş ve hele İrân'da ve Asyâ-i vasat-ide bir tâkım büyük ve birçok küçük hükûmât-ı müstakile kurulmuştur.

16 Asıl ismi (Ebû Bekir Muhammed bin Zekerîyyâ er-Râzi) olub müşârün-ileyh (Rey) şehrinde 246 sene'i hicrisinde tevellüd etmiş ve 329 sâlında vefât eylemiştir. Gençliğinin birâz vaktini sefâhatle geçirub sene'i otuza bâliğ olduğunda ulûm ve funûn tahsiline bed'an ve vakit kalilde felsefiyât ve hususiyle tabâbet-i kemâliyye biltahsîl-i asriyyenin birinci tabîbî olarak ulûm ve maârif mektebesi sâyesinde sit ve şöhreti âlemi tuttuğundan o vakit Bağdâd'da vakî kebîr bîmâristâna tabîb-i evvel nasb olunub şu memûriyet-i cedidesi maalûmatının ikmâl ve itmâmına bir vesîle olmuşdur.

Seksen üç yaşında bulunduğu halde vefât ettiği tarihlerde muharrerdir. Ulûm-u metbû'aya dâir 226 cild kitâb te'lîf etmiştir.

17 Ulûm-u tabâbette asrının feridi ve belki kurûn-ı vusâdının ferid-i ekmeli ve ulûm-u akliyyede millet-i İslâmiyye'nin nûr-i-çeşm iftihârı olân Ebû Ali Hüseyin bin Abdullâh bin Ali bin Sînâ sene'i hicrinin 380 salnâmede tevellüd ve 57 yaşında olduğu hâlde 482 yılında vefât etmiştir.

18 Fenn-i tıb ve cerrâhide fevkalâde mahâreti olduğundan müşârün-ileyh lokmân-ı zamân derleridi. Te'lîf etmiş olduğu 32 cild kitâbın ekserisi mu'ahharan Lâtinceye tercüme olunarak Avrûpâ'da tab ve neşr olunmuşdur.



keşfiyât-ı tıbbiye ve vücûda getirdikleri mü'ellifât işbu ümmehâtın meşime-i marifetinden tevellüd eylemiştir. Velhâsıl ulûm u ma'rîf beyn-el-İslâm kemâl-ü sür'atle şâhrah-ı terakkide revân olduğu zamânlar fenn-i tabâbet-i akliyye dahî kesb-i ehemmiyet ederek etıbbâ-ı İslâmiyye re'sen enzâr-ı ibret u istifadeye birçok eserler koymuşlardır.

Şuna tee'ssüf ediliyorki Arab'ların ilel akliyyeye dâ'ir olân taz'ifât-ı kesiresinden pek çoğu sonradan zâyi' vü bi-nişân ve diğer kısmında kütüphâneler köşelerinde mütevârî' gubâr-ı nisyan olmuş olduğundan tabâbet-i ilel akliyyenin terakkisinde ulemâ ı hükemâ-ı Arab'dan hangileri tarafından en ziyâde hizmet edilmiş olduğuna dâ'ir maalûmât istihsâl edilemiyor.

Vaktâ ki birtâkım vakâ'yı mühime-i tarihiyye-i ulûm u maârifin devâm-ı terakkiyâtına mâni' teşkil edib merâkiz-i funûni harâbe-zâre çeviride fenn-i tabâbet-i akliyyenin terakkisi dahî bi't-tabi sekte-dâr oldu. Gerçi bu aralık Osmanlılar'ın İstanbul-u feth etmesi<sup>19</sup> İstanbul'da bulunan bir tâkım ulemâ-yı kadîmenin İtalya'ya hicretine bir vesîle olarak bunlar Yûnân-ı Kadîm ü Lâtîn ü Arablar'ın âsarını kendi lisânlarına tercüme ile evvelâ İtalya'da ba'dehu Frânsa vesâ'ir mahâllerde ulûm u funûn yeniden intişârına sa'y u gayret etmişlensede tabâbet-i ilel akliyyeyece /22/ hiç bir güne eser-i terakki görülmedikten başka eski âsar-ı terakki dahî mahv olarak tedennî rû-nümâ olmuşıdi. O derecelerde bir tedenni ki mecânin-i mutantan sûretde icrâ olunân eksorsizim usûsli vü âyîn mezhebi ile şifâ-yâb olmâz ise işkence ve mücâzât-ı bedenîyye uğradılır ve bilâhere bu biçâregân ihrâk bi'n-nâr cezasıyla cezâlandırılmaga başlâmuşıdi ki zavâllıların âkllarını gâ'ib etmesi ölümlerine ve âlevler içinde yânmalarına sebep olarak şu sûretle avâmın itikâdât-ı bâtulasına kurbân edilir idi ve hatta parlamento tarafından dahî bizzât mecânin haklarında işbu muâmelât-ı vahşiyâneye sebebiyet verülür imiş.

İşte Avrûpâlular'ın mecânini tedâviye bedel mücâzâtlandırırdıkları esnâda İstanbul'da bîmârhâne gibi âsâr-ı medenîyye mevcûd idi Avrûpâ'luların İstanbul'a olân seyâhetlerinde mezkûr bîmârhânedden bi-l-iktibâs artık etıbbâ yavâş yavâş sağlam fikirler âlmağa başlâyıp nihâyet on sekizinci asırda maraz-ı akliyenin tahsiline esâslı bir tarik-i cedîde girdi.

1700 sene'î milâdiyesinde Bonet<sup>20</sup> ve bi-l-hâssa Morgagni'nin<sup>21</sup> teşvikleriyle teşrih-i marazı sür'atle terakki edip Bonet etıbbâ-yı Arab'ın keşfi misüllü cinnetde ahşâ âfatının ehemmiyeti hakkında ısrâr ederek icrâ' eyledikleri feth-i meyyitlerde a'zâ-yı dâhiliyyede bulmuş oldukları tagayyürât hakkında uzun uzudaya tafsilât vermişdir.

19 İstanbul'un fethi 1453 sene'î milâdisine ve 857 sene'î hicriyesine müsâdifdir.

20 Aktaranın Notu: Theophile Bonnet (1620-1689).

21 Aktaranın Notu: Giovanni Battista Morgagni (1682-1771).

Sauvages<sup>22</sup> (1702-1767) ihtilâlât-ı asabîyyeyi eşkâli /23/ muhtelifeye taksîm etmişdi ve (vésanies)<sup>23</sup> nâmiyle güzel bir plan vucûda getirdi.

Cullen<sup>24</sup> (1712-1792) sevda nazarîyyesini külliyyen red edib teşrih-i maraz-ı taharriyâtda bulunmak luzûmunu bildirdi.

O vakitler Pâris’de mecânin-i tahte’l-ârz-dâr, râtib u mazlum zindânlarda bulundurulur ve müteaffin samânlar üzerinde yatırılır ve müntin havâ teneffüs ettirilür ve gıdâ-yı gayr-i kâfi ile besleniyormuş. Üstleri başları eski ve kendileri zincîr u lâleler ile bağlı imiş. Bu biçâreler yortu günlerinde âleme teşhir edilerek kafes-i derûnda bulunan vahşî hayvânlara icrâ’ edilidigi misüllü kızdırılarak eglenilir imiş. Nihâyet 1792 sene’i milâdiyesinde (Pinel) mecâninin bu hâlini külliyyen ıslâh etmiş ve nâmını tabâbet-i ilel akliyyede ibkâ ederek Bukrât misüllü bir devr-i cedid açmıştır.

Mûmâ-ileyh 1755 sene’i milâdiyesinde tevellüd edub 1792’de (Bicêtre)’de mecâninin hizmet-i tabâbetine ta’yin olunmuş ve onların mücib-i ekdâr olân hâllerini ıslâha ve üzerlerinden zincirleri ref’e muvaffak olmuş ve yolsuz tedâviye ve muâmelât-ı cebriyye kârşî onlara yoluyla müdâvât u rıfk ile muâmele etmiştir.

Velhâsıl müdâvât-ı menutiyyenin esâsını vaz’ ettiği gibi mecânine mahsûs olarak ayrıca emâkin inşasına lüzum göstermiş ve emâkin-i mezkûrenin fenne tabîken taksîmâtına ve usûl-i idârelerine dâ’ir hayli maâlûmât i’tâ etmiştir.

/24/ Havf-ı min-el-et’ime giriftâr olân mecânin-i mukaddemâ açıklıktan ölüb gitmekte iken (Pinel)<sup>25</sup> bunları sonda ile cebren tagdiye etmek fikrini verüp mühharan (Esquerol) ilk defa olarak anı icraya muvaffak olmuştur. Gerçi Pinel tabâbet-i akliyyece şu zikr olunan sûretlerle ıslâhat-ı azîmeye muvaffak olmuş ise de cihet-i fenniyyece o kadar terakkiyâte hizmet edememiştir.

Mûmâ-ileyh mânya, mâlihulya, ateh ve fedmiyetden ibaret olmak üzere dört nev’i cinnet tanırmış, ateh ile fedmiyeti kara-tîniyet ve hall-i belâdetle tahlit edermiş. Pinel’den sonra kendî şâkirdi olan (Esquirol)<sup>26</sup> iktidâr-ı aklî ve ilmiyyesiyle tabâbet-i ilel akliyyeye pek çok şeyler ilâve etdi ve büyük şehirlerde bîmârhâneler te’sîs ve küşâd ettirdi ve bir hayli eserler yazdı. Pinel’in kabul etmiş olduğu eşkâl-i cunûniyyeye hezeyânât-ı husûsisiyyeyi (monomanileri) ilâve etdi.

Fedmiyeti atehden tefrîk eyledi. Felc-i umuminin vucûduna kat’iyen hükm edemeyip şübhe ederdi.

22 Aktaranın Notu: François Boisser de Sauvages.

23 Aktaranın Notu: Vésanic: (Fransızca) Psikozları tanımlar.

24 Aktaranın Notu: Avec Cullen.

25 Pinel, *Traité Médico-Philosophique Sur l’aliénation Mentale*, 2 édition, 1809.

26 Esquirol, *Des Maladies Mentales*, Paris 1838.

Kezallik Pinel'in talebesinden olan (Géorget)<sup>27</sup> dahî /25/ o vakte kadar ateh ile tahlit edilen hall-i belâdeti tefrik etdi. Ba'de Esquirol'un şâkirdânı olan (Bayle)<sup>28</sup>, (Delaye)<sup>29</sup> (Foville)<sup>30</sup> ve (Calmeil)<sup>31</sup> tarafından bittahari felç-i umûminin arâz-ı afâtı meydâna kondu.

Salpêtrière'de (Trélat)<sup>32</sup> (La Folie Lucide)<sup>33</sup> nâmında bir mecmua-ı meşahedât tahrîr ü neşr etti. İşbu mecmûada Felix Voisin dahî fedmiyete dâ'ir pek çok maâlûmât itâ eylemişdir. Frânsa'da (Pinel) ile (Esquirol) şöhet buldukları esnâda Almanya'da ilm-ü'l-rûh esâsı üzerine mübtteni olan (mekteb-i rûhiyyun)a karşı bir müddet sonra yine Almanya'da bir de (mekteb-i maddîyûn) te'sis edildi. İşbu mektebde (Griesinger)<sup>34</sup>, Schraeder van der Kolk<sup>35</sup>, Jocabi, (Nasse)<sup>36</sup> taraflarından ilm-ü'l-rûh ulemasının efkâr-ı müfritelerine itirâz edilerek cinnetin esbabı ve menşe'i âfat-ı dimâğiyye olduğu bildirildi.

Bilâhare (Falret)<sup>37</sup> monomani meselesini ibtâl ederek emrâz-ı akliyyeye dâ'ir efkâr-ı cedîde vas' eyledi (Morel)<sup>38</sup> /26/ ve (Laséque)<sup>39</sup> gibi şâkirdler yetiştirdi. (Morel) cinnetde verâset ile istihâle-i reddiyye-i bedenîyyenin bir te'sir-i sarîhi olduğunu ilk def'a olarak bildirdi ve cinnetin esbabına göre tertîb edilmiş bir taksîm esbâbı vucûda getirdi. O vakte kadar mevki icrâya konulamayan vesâit gayrı cebrîyyeye kabûl ettirdi.

(Laséque) (1812-1883) dahî mukaddemâ mâlihulyâ ile tahlit edilmiş olan hezeyân-ı itisâfiye ilk def'a olarak tefrik eyledi.

Ba'de (Baillarger)<sup>40</sup> hesaba gelmez derecede keşfiyyât-ı klînikeyyeye muvafak oldu ve hayâlât-ı hisîsiyye dâ'ir tafsîlât verdi ve bu dahî birçok şâkird yetiştirdi bunlardan (Marcé)<sup>41</sup> (1828-1864) hocasının mütealaatını cem' ederek neşr etdi.

27 Géorget, *Discussion Médico-Légale Sur la Folie*, 1826.

28 Aktaranın Notu: Antonie Laurent Bayle (1799-1858).

29 Aktaranın Notu: Jean-Baptiste Delaye (1789-1879).

30 Aktaranın Notu: Achille Foville (1799-1878).

31 Calmeil, *De la Folie Considérée au Point de vue Pathologique, Phylosophique, Hystérique et Judicare*, Paris 1845.

32 Aktaranın Notu: Ulysse Trélat (1795-1879).

33 Aktaranın Notu: La Folie Lucide, 1861 yılında Paris'te kurulmuş olan akıl hastanesi.

34 Aktaranın Notu: Wilhelm Griesinger (1817-1868).

35 Aktaranın Notu: (1834-1902).

36 Aktaranın Notu: Christian Friedrich Nasse (1778-1851).

37 Falret, *Des Maladies Mentales et des Asiles d'aliénés*, Paris 1854.

38 Morel, *Traité des Dégénérescences de l'espece Humaine*, Paris 1857.

Morel, *Traité des Maladies Mentales*, Paris 1860.

39 Laséque, *Etudes Médicales*, Paris 1884.

40 Baillarger, *Recherche Surlas Maladies Mentales*, Paris 1890.

41 Marcé, *Traité Pratique Des Maladies Mentales*, Paris 1862.

Bundan sonra (Fodere),<sup>42</sup> (Parchappe)<sup>43</sup>, (Legrand Du Saulle)<sup>44</sup>, (Falret)<sup>45</sup>, (Foville)<sup>46</sup>, (Luys)<sup>47</sup>, (Ball)<sup>48</sup>, (Charcot)<sup>49</sup> gibi birçok meşâhîr etibbâ tarafından emrâz-ı akliyyeye ve gerek tıbb-ı kânun-i mecânine dâ'ir Fransa'da bir hayli kütüb-ü tıbbiye tahrîr edilmiş olduğu gibi memalik-i sâ'irede dahî (Conolly)<sup>50</sup>, (Guislain)<sup>51</sup>, (Westphal)<sup>52</sup>, /27/ (Krafft- Ebing)<sup>53</sup>, (Hack Tuke)<sup>54</sup>, (Koraskof)<sup>55</sup> gibi meşâhîr taraflarından dahî bir hayli eserlar vucûda getirilmiştir.

Elyevm gerek Frânsa ve gerek memâlik-i sâ'irede birçok ettibâ tabâbet-i ile akliyyenin terakkiyâtına sarf-ı mesâi etmektedirler.

Artık bulunduğumuz asra gelmiş olduğumuzdan âtideki terakkiye intizaren sükût etmek lazımgelir.

Gelelim İstanbul'un fethinden sonra bizde yapılan bimârhânelere:

İstanbul'un fethinden sonra ilk defâ' olarak (875)<sup>56</sup> sene'i hicriyesinde inşâ edilen Bimârhâne-i Ebu'l-Feth Sultân Mehmet'dir.

İkincisi (936)<sup>57</sup> senesinde inşâ edilen Bimârhân-i Hasekî Sultân'dır.

Üçüncüsü (963)<sup>58</sup> senesinde inşâ edilen Bimârhân-i Sultân Süleymân'dır.

Dördüncüsü (991)<sup>59</sup> senesinde inşâ olunan Bimârhân-i Vâlide' Atik yanî şimdiki Toptaşı Bimârhânesi'dir.

Beşincisi (1026)<sup>60</sup> senesinde inşâ olunan Bimârhân-i Sultân Ahmet'dir. O vakitler işbu beş aded bimârhâlerde üç yüzü mütecâviz mecânin bulunur ve bunlar et'ime nefise ile beslenir ve çalgı ve hânendeler ile eğlendirilirmiş fakat zabtı müş-

42 Aktaranın Notu: François-Emmanuel Fodere (1764-1835).

43 Aktaranın Notu: Jean-Baptiste-Maximien Parchappe de Vinay (1800-1866).

44 Aktaranın Notu: Henri Legrand du Saulle (1830-1886).

45 Aktaranın Notu: Jules Falret (1828-1902).

46 Aktaranın Notu: Achille Louis Foville (1799-1878).

47 Aktaranın Notu: Jules Bernard Luys (1828-1897).

48 Aktaranın Notu: Benjamin Ball (1833-1893).

49 Aktaranın Notu: Jean Martin Carhcot (1825-1893).

50 Aktaranın Notu: John Conolly (1794 -1866).

51 Aktaranın Notu: Joseph Guislain (1797-1860).

52 Aktaranın Notu: Carl Friedrich Otto Westphal (1833-1890).

53 Krafft-Ebing, *Traité Elinique de Psychiatrie, Traduction Française*, d'E. Laurent, Paris 1897.

54 Aktaranın Notu: Daniel Hack Tuke (1827-1895).

55 Aktaranın Notu: Serguei Sergueievitch Korsakoff (1854-1900).

56 Aktaranın Notu: (1470).

57 Aktaranın Notu: (1529).

58 Aktaranın Notu: (1555).

59 Aktaranın Notu: (1583).

60 Aktaranın Notu: (1617).

kil olânlar demir zincirlerle bağlanıp şu hâl tâ Süleymâniye-i Bimârhânesi'ne /28/ ser-tabîb ta'yîn olunan mütevevfe (Monceri)<sup>61</sup> Efendi zamanına kadar devâm etmiş ve mûm'a-ileyh mecânin üzerinden mezkûr zincîr ve lâleleri ref' ederek (Pinel de Konstantinepol) nâmını âlmıştır.

Dersaâdet'de dördüncü olarak küşâd edilen Toptaşı Bimârhânesi Sultân Selim-i Sâni Hazretleri'nin halileleri ve Sultân Murâd-ı Sâlis Hazretleri'nin vâlideleri olân (Nûr Bânû) Sultân Hazretleri tarafından inşâ ettirilmiştir.

Bimârhâne olarak inşâ edilen mahal şimdiki nisâ dâiresidir.

Erkekler dâiresinin yukarı kısmı dâr-ül-hadîs ve aşağı kısmı dahî me'vâ-i muhaddîsin imiş. Bunlar devr-i Sultân Selim Hân-ı Sâlis'de Nizâm-ı Cedid Ocağı küşâd olduğu esnada suvârî askerine kışla olarak tahsîs olunmuş vebilâhire nizâm-ı mezbûr fesh edilerek mahal-i mezkûr muattal kalmış ve ba'de yine asakir-i nizâmiye süvârisine mahal ü mehvâl olmak üzere ta'mîr ve tecdîd edilmiştir. Cennet-mekân Sultân Mahmûd zamânında, 1241<sup>62</sup> senesinde Yeniçeriler'in lağv ile Nizâm-ı Cedid'in ihdâsında işbu dâire ittisâlinde bir köşk (ki şimdiki memureyn dâiresidir) inşâ edilip meşârun-ileyh hazretleri mezkûr köşkü teşrif ve askeri ba'del istishâb Haydar Paşa'daki ta'limhâneye giderek Nizâm-ı Cedid efrâdına ta'lim ettirmiş. Kışla hâlinde ne kadar devâm ettiği meçhul olub ancak 1272<sup>63</sup> senesinde zuhûr eden kolerada hastahâne olarak isti'mâl olunmuş vebilâhire askerî elbise deposu hâlinde /29/ kullanılmakta iken Süleymaniye Bimârhânesi'nde zuhûr eden sârî ve müstevli bir hastâlıktan naşı 1289<sup>64</sup> senesi teşini evvelinin yirmi yedinci çarşamba gecesi mezkûr Süleymaniye'deki mecânin işbu dâireye nakl olunmuş ve o zamândan beri (Toptaşı Bimârhânesi) nâmiyla yâd olunmakta bulunulmuştur. /30/

61 Aktaranın Notu: Mongeri Luigi (1815-1885).

62 Aktaranın Notu: (1826).

63 Aktaranın Notu: (1856).

64 Aktaranın Notu: (8.11.1873).

## Ekler:

### Ek 1: *Muhtasar Emrâz-ı Akliyye'nin* Fihristi

## FİHRİST

Mukaddime	3
Cüz'-i Evvel (Tarih-i Tabâbeti Akliyye)	5
Cüz'ü Sâni (Ale-l Umûm Emrâz-ı Akliyye)	
<b>Bâb-1 Evvel:</b> Ta'rif-i Cinnet	30
<b>Bâb-1 Sâni:</b> Esbâb-ı Umûmiyye-i Akliyye	32
<b>Fasl-1 Evvel:</b> Esbâb-ı Mühimme	33
<b>Kısm-i Evvel:</b> Esbâb-ı Mühimme Umûmiyye	33
<b>Kısm-1 Sâni:</b> Esbâb-ı Mühimme Şahsiyet	34
<b>Fasl-1 Sâni:</b> Esbâb-ı Mûcibât.	39
<b>Kısm-i Evvel:</b> Esbâb-ı Mûcibe-i Ma'neviyye	39
<b>Kısm-1 Sâni:</b> Esbâb-ı Mûcibe-i Maddiyye	41
"1" Esbâb-ı Mevziyye	41
"2" Esbâb-ı Umûmiyye	42
"3" Esbâb-ı Fisyoloji	43
"4" Esbâb-ı Semiyeye	43
<b>Bâb-1 Sâlis:</b> Arâz-ı Ale-l Akliyye (Anâsır-ı Arâziyye-i Cünûniye)	43
<b>Mebhas-1 Evvel:</b> Anâsır-ı Bünyeviyye	43
<b>Kısm-1 Evvel:</b> Bünyeviyye-i Kavîyye "İstihâlât-ı Reddiyye"	46
<b>Kısm-1 Sâni:</b> Anâsır-ı Bünyeviyye-i Gayr-i Kavîyye	49
<b>Mebhas-1 Sâni:</b> Anâsır-ı Arâziyye Vazifiyye	49
<b>Fasl-1 Evvel:</b> Umûmiyye	51
<b>Fasl-1 Sâni:</b> Anâsır-ı Arâziyye Kısmı	51
<b>Kısm-1 Evvel:</b> Anâsır-ı Kısmiyye-i Vazifiyye-i Rûhiyye	51
(1) Tagayyurât-ı Melekât-ı Akliyye	51
Teşevvüş-ü Efkâr	52
Efkâr ve Tagayyurât-ı Hezeyânât	53
Hezeyân	67

Kuvve-i Hâfızanın İhtilâlâtı	70
İhtilâlât-ı Hayâliyye	77
İhtilâlât-ı Mümeyyüze	78
İhtilâlât-ı Müdrike	80
Dikkatin İhtilâlâtı	82
İhtilâlât-ı Vicdâniyye	83
İrtibât ve Teselsül Efkârın Tagayyurâtı	84
Hayâlat-ı Hissiyye	87
Galatât-ı Hissiyye	99
(2) Tagayyurât-ı Melâkat-ı Nefsâniye	101
(3) Tagayyurât-ı Tahrikiye:	104
A. Hezeyân-ı Sevk-i Tabî'i	104
B. Hezeyân-ı Fa'âl ve Harekât	105
<b>Kısm-i Sâni:</b> Anâsır-ı Vâzifeyi Kısm-i Bedeniyye	108
A. İhtilâlât-ı Vezâif-i Asabiyye	108
B. Hayât-ı İnsâniyenin İhtilâlâtı	109
<b>Bab-1 Râbi:</b> Teşhis-i Ale-1 Akliyye	109
<b>Bab-1 Hâmis:</b> Seyr-i Ale-1 Akliyye	111
<b>Bab-1 Sâdis:</b> İmtidâd. İntihâ' İhtilâlât	114
<b>Bab-1 Sâbi':</b> İnzâr	116
<b>Bab-1 Sâmin:</b> Müdâvât-ı Umûmiyye-i Ale-1 Akliyye	119
Tedâbir-i Vâkiye	120
Tedâbir-i Şâfiye Müdâvât-ı Maneviyye. Tecrid vesâire	121
Müdâvât-ı Mâdiyye. Tedâbir-i Sıhiyye vesâire	126
<b>Bab-1 Tâsi':</b> Teşrih-i Marazî	140
<b>Bab-1 Âşir:</b> Tasnîf-i Arâz-1 Akliyye	142
<b>Cüz'ü Sâlis</b>	
<b>(Ale-1 İnfirâd-1 Arâz-1 Akliyye)</b>	144
<b>Bab-1 Evvel:</b> İhtilâlât-ı Dimâgiyye-i İbtidâiyye "Cinnet-i Zâtiyye"	144
<b>Fasl-1 Evvel:</b> İhtilâlât-ı Dimâgiyye-i İbtidâiyye Vazifiyye	144
"Cünûn. Vesanie, Maraz-ı Rûhiyye"	
<b>Kısm-1 Evvel:</b> Cünûn-u Mütteammime	144
"1" Maniya, Maniya-1 Hadd, Maniya-1 Vâzih, Nümûne	144
Maniya-1 Taht-el-Hâdd	
"İhtidâd-ı Dimâgiyye, Teheyüc-i Maniya"	161
Maniya-1 Müzmin	165

“2” Mâlihulyâ “Cinnet-i Mağmûme”	168
Mâlihulyâ-ı Hadd, Vâzih, Nümüne	
Mâlihulyâ Taht-el-ilhâd “İnhitât-ı Mâlihulyâ”	180
Mâlihulyâ-ı Müzmin	188
“3” Cinnet. “Cinnet-i Zü-ş-şekleyn”	190
[Cinnet-i Devriyye, Cinnet-i Mütenâvibe, Cinnet-i Maniya İnhitâtı]	190
“4” Teşevvüş-ü Akl. Teşevvüş-ü Akl-i Hadd	
[Ateh-i Hadd, Amentia, Hezeyân-ı Humûd]	197
Teşevvüş-ü Akl-i Hadd-ı Basit	198
Teşevvüş-ü Akl-i Hadd	201
“Hezeyân-ı Nevm ile Müterafik Teşevvüş-ü Aklî”	
Teşevvüş-ü Akl-i Hadd-ı Hurâfeyyi, “Hezeyân-ı Hurâfeyy-i Hadd”	202
Teşevvüş-ü Akl-i Hadd “Belâdet”	202
Teşevvüş-ü Akl-i Fevk-al-Hadd, Teşevvüş-ü Akl Zât-üs-Seyâhâya, Hezeyân-ı Hadd	209
Teşevvüş-ü Akl-i Müzmin	214
Ateh-i Kabl-elvakt “Ateh Muaccel”:	216
<b>Kısm-i Sâni:</b> Cünnûn-i Gayr-i Müteammime “Paranoya”	234
Hezeyân-ı Mutarriden Mürtakî	235
“Hezeyânat-ı Kısmiyye, Paranoya-ı Müzmin”	
1. Devr-i Teferrüc veya Devr-i Tahlil-i Tefekkürîyye.	237
“Hezeyân-ı Merak”	
2. Devr-i Kemâl veya Tezâhür-u Hezenâyat:	238
Hezeyân-ı Tazallüm (De Lasegue)	239
Hezeyân-ı Mezhebî veya Tasavvufî	243
Hezeyân-ı Aşkiyye, Platonikiyye, Hasedî	245
3. Devr-i Tehavvil-i Şahsiyyet	245
“Hezeyân-ı İkbâl-Peresttiyye”	
<b>Fasl-ı Sâni:</b> İhtilâlat-ı Dimâgiyye-i İbtidâiyye Bünyevî	251
<b>Kısm-ı Evvel:</b> Ma’lûliyyet-i Rûhiyyat-ı Nümune	
“İstihâle-i Reddiyye”	251
“1” Adem-i Tevâzün-i Rûhi “Zevi-l İstihâlât-ı Ulviyye”	252
“2” İstihâlât-ı Mütevesvî ‘Bi-l-hâssa	
“Zevi-l İstihâlât-ı Mütevesvî”	255
1. İstihâle-i Reddiyyenin Basiti	255
2. Maraz-ı Rûhiyye ile Müterafik İstihâlât	256
Arâz-ı Müctemia Lahakika İstihâlîyye	258
“Efkâr-ı Musallat ve Hareket-i Gâyri-İhtiyâriyye”	
Emraz-ı Rûhiyye-i İstihâlîyye	274
3. Hilkat-i Mayûbe-i Dimâgiyye “Zevi’l İstihâlât-ı Süfliyye”	282
Belâhet	282



Fedm-iyyet	290
Kıretinit (Cretinisme)	300
Milsidom (Myxodeme)	308
<b>Kısm-i Sâni:</b> Ma'lûliyyet-i Rûhiyye-i Gayri Nümune "İnkirâz-ı Rûhî"	312
Ateh	313
Ateh Felci, Felc-i Umûmî "Mürtaki" Mecânîn, Cinnet-i Felciyye, de Bayle	323
<b>Bab-ı Sâni:</b> İhtilâlat-ı Dimâgiyye-i Tâliyye veya Arâziyye	361
<b>Fasl-ı Evvel:</b> Cinnet-i Asabiyye	361
Cinnet-i Sar'aviyye	362
Cinnet-i İhtinâk-ı Rahmiyye	373
Cinnet-i Hüzâl-i Asabiyye	383
Cinnet-i Horenik (Choreique)	385
Cinnet-i Dâ-ül-Cümûdiyye	387
Cinnet-i Felciyye-i Temelliyye	389
Cinnet-i Cutre-i Cuhûz-i Ayniyye	390
Cinnet-i Sill-i Zâhiriyye	390
<b>Fasl-ı Sâni:</b> Cinnet-i Semmiyye	391
Cinnet-i Küüliyye	391
Dâim-ül Küül Hadd	392
Hezeyân-ı Mürteiş	396
Dâim-ül Küül-i Müzmin	403
Felc-i Umûmi Kizb-i Küüli	411
Cinnet-i Üsrûbi	413
Cinnet-i Morfiniyye	417
<b>Fasl-ı Sâlis:</b> Cinnet-i Diyâteziye	420
Cinnet-i Dereniyye	421
Cinnet-i Resye-i	423
Cinnet-i Nikrîs-iyye	428
Cinnet-i Efrenciyye	429
Cinnet-i Seretânîyye	443
Cinnet-i Tebevül-i Sekriyye	445
Cinnet-i Fakrû'd-demiyye	445
Cinnet-i Pelagruye (Pellagreuse)	446
<b>Fasl-ı Râbia:</b> Cünûn-u Alâkavi	450
"1" Hâlât-ı Tenâsüliyyeyi Fiziyojijeyi Merbût-ı Cünûn:	450
Cinnet-i Bülûgiyye	450

Cinnet-i Tamsiyye	453
“2” A’zâyı Tenâsülliyenin Âfâtına Merbût-ı Cünûn:	454
Cinnet-i Âfat-ı Rahmiyye	454
Cinnet-i Nifâsiyye	455
“3” Cihâz-ı Hazmiyenin Âfâtına Merbût-ı Cünûn:	459
Cinnet-i Mideviye-i Miâiyye	459
Cinnet-i Kebediyye	461
Cinnet-i Didâniyye	462
“4” Cihâz-ı Hazmiyenin Âfâtına Merbût-ı Cünûn:	463
Cinnet-i Kilyeviyye ve Mesâniyye	463
“5” Cihâz-ı Deverâniyenin Âfâtına Merbût-ı Cünûn:	464
Cinnet-i Kalbiyye	464
<b>Fasl-ı Hamis:</b> Cünûn-u İntânîyye “Hezeyân-ı Hummâvî”:	466
Cinnet-i Cederîye	466
Cinnet-i Humre-viyye	467
Cinnet-i Koleraviyye	467
Cinnet-i Hummâ-yı Tifoyide	469
Cinnet-i Hummâ-yı Naibe	472
Cinnet-i Nezle-i Müstevliyye	473
Cinnet-i Dâ’ül-keleb	474
<b>-ZEYL-</b>	
<b>Usûsl-ü Muâyene ve İsticvâb-ı Mecânin</b>	475
<b>Hacz u Hacz-ı Mecânin</b>	482
<b>Mesuliyet-i Kanuniye-i Mecânin</b>	490
<b>Cerâim u Cinâyât-ı Mecânin</b>	491
<b>Tıbb Kanunı Nokta-ı Nazarınca Usûl-i Teftiş ve Muâyene</b>	499
<b>Tıbb Kanunı Rapportları</b>	509
<b>SON</b>	530

**Ek 2: Muhtasar Emrâz-ı Akliyye'nin Fihristinin Sadeleştirilmiş****İÇİNDEKİLER**

<b>Önsöz</b>	<b>3</b>
<b>Birinci Kitap</b> <b>(Psikiyatri Tarihi)</b>	<b>5</b>
<b>İkinci Kitap</b> <b>(Genel Akıl Hastalıkları)</b>	
<b>Birinci Bölüm: Akıl Hastalığının Tanımı</b>	<b>30</b>
<b>İkinci Bölüm: Akıl Hastalıklarının Genel Nedenleri (Etiyolojiler)</b>	<b>32</b>
<b>Birinci Fasıll: Mühim Sebepler (Predispozan Nedenler)</b>	<b>33</b>
<b>Birinci Kısım: Genel Önemli Sebepler</b>	<b>33</b>
<b>İkinci Kısım: Kişisel Önemli Sebepler</b>	<b>34</b>
<b>İkinci Fasıll: Gerekçeler (Nadir Görülen Nedenler)</b>	<b>39</b>
<b>Birinci Kısım: Manevi Gerekçeler</b>	<b>39</b>
<b>İkinci Kısım: Maddi Gerekçeler</b>	<b>41</b>
<b>"1" Lokal Sebepler</b>	<b>41</b>
<b>"2" Genel Sebepler</b>	<b>42</b>
<b>"3" Fizyolojik Sebepler</b>	<b>43</b>
<b>"4" İrsi Sebepler</b>	<b>43</b>
<b>Üçüncü Bölüm: Akıl Hastalıklarının (Semptomatik) Elementleri</b>	<b>43</b>
<b>Birinci Bahis: Bedensel Elementler (İşlev Bozuklukları)</b>	<b>43</b>
<b>Birinci Kısım: Sağlam Bünyeli "Değişimi Reddetme"</b>	<b>46</b>
<b>İkinci Kısım: Sağlam Olmayan Bünyenin Elementleri</b>	<b>49</b>
<b>İkinci Bahis: İşlevsel Semptomların Elementleri</b>	<b>49</b>
<b>Birinci Fasıll: Genel</b>	<b>51</b>
<b>İkinci Fasıll: Kısmi Semptomların Elementleri</b>	<b>51</b>
<b>Birinci Kısım: Kısmi Ruhsal İşlev Bozuklukları</b>	<b>51</b>
<b>(1) Akli Melekelerin Bozulması</b>	<b>51</b>
Düşüncelerin Bozulması	<b>52</b>
Efkâr ve Değişen Hezeyanlar	<b>53</b>
Hezeyan	<b>67</b>
Hafıza Kaybı	<b>70</b>
Hayal Gücü Bozuklukları	<b>77</b>

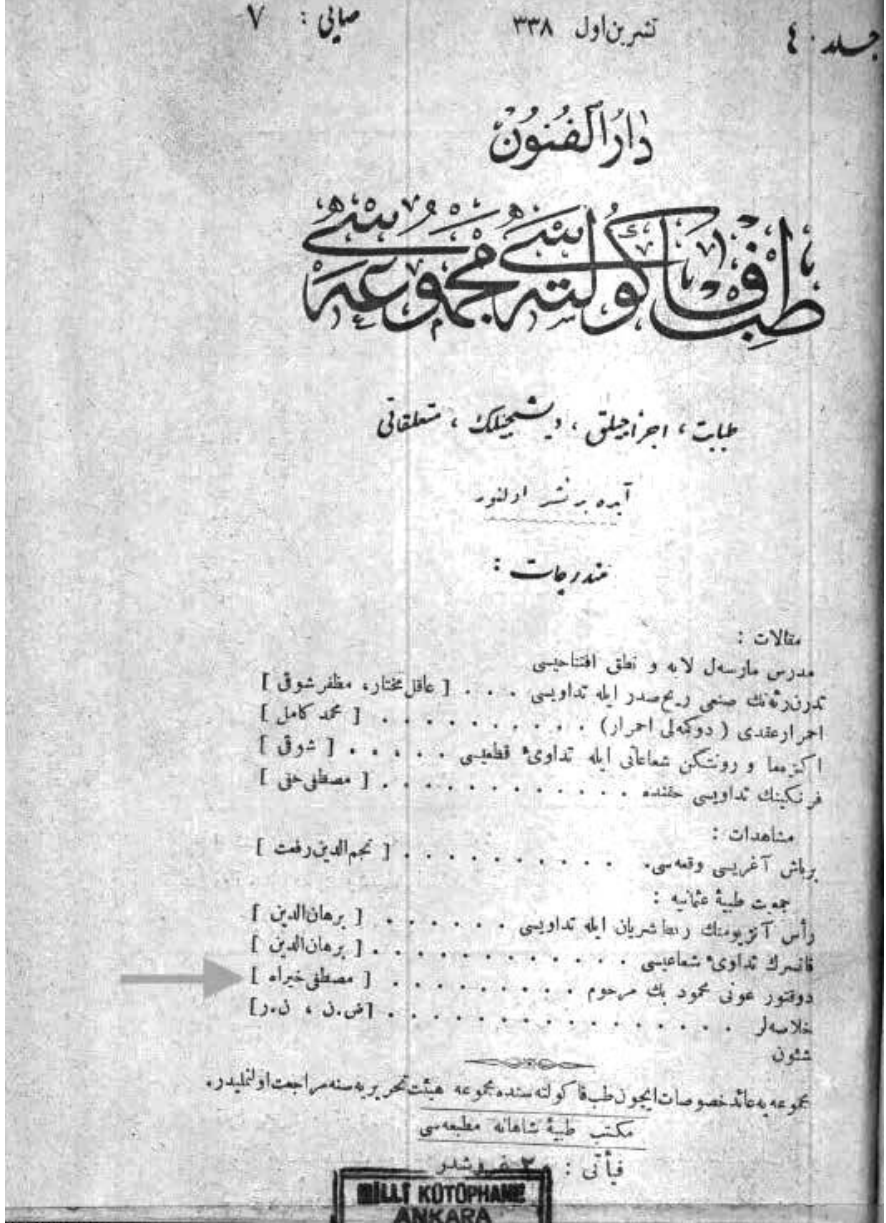
Yargısal Bozukluklar	78
Akıl Yürütme Bozuklukları	80
Dikkat Bozukluğu	82
Bilinç Bozuklukları	83
Fikir Birliği Bozuklukları	84
Sanrılar ( <i>Halüsinasyonlar</i> )	87
Yanılsamalar ( <i>İllüzyonlar</i> )	99
(2) Afektif Bozukluklar	101
(3) Hareket Bozuklukları	104
A. İçgüdüsel Hezeyanlar	104
B. Eylemsel Hezeyanlar	105
<b>İkinci Kısım:</b> Kısmi Bedensel İşlev Bozuklukları	108
A. Sinirsel İşlev Bozuklukları	108
B. Gündelik Hayata Dair Bozukluklar	109
<b>Dördüncü Bölüm:</b> Akıl Hastalıklarının Teşhisi	109
<b>Beşinci Bölüm:</b> Akıl Hastalıklarının Seyri	111
<b>Altıncı Bölüm:</b> Süresi ve Sona Ermesi	114
<b>Yedinci Bölüm:</b> Sürenin Uzaması	116
<b>Sekizinci Bölüm:</b> Genel Akıl Hastalıklarının Tedavisi	119
Önleyici Tedbirler	120
İyileştirici Manevi Tedavi Tedbirleri. Tecrit vs.	121
Maddi Tedaviler. Sıhhi Tedbirler vs.	126
<b>Dokuzuncu Bölüm:</b> Anatomik Patoloji	140
<b>Onuncu Bölüm:</b> Akıl Hastalıklarının Semptomlarının Tasnifi	142
<b>Üçüncü Kitap</b>	
<b>(Akıl Hastalıklarının Semptomlarının Ayrımı)</b>	144
<b>Birinci Bölüm:</b> İlkel Zihinsel Bozukluk “Kişisel Cinnet”	144
<b>Birinci Fası:</b> İlkel Zihinsel İşlev Bozukluğu	144
“Akıl Hastalığı. Vesania ( <i>Vesani</i> ), Piskoz”	
<b>Birinci Kısım:</b> Yaygın Akıl Hastalığı	144
“1” Manya, Şiddetli Manya, Açık Manya, Tipik Akut Manya	144
“Zihinsel Eksiltasyon, Aşırı Heyecan”	161
Kronik Manya	165
“2” Melankoli “Üzüntü Cinneti”	168
Şiddetli Melankoli, Açık, Tipik Akut Melankoli “Depresyon”	180

Kronik Melankoli	188
“3” Cinnet. “Cinnetin İkili Şekli”	190
[Devreden Cinnet, Tekerrür Eden Cinnet, Depresyon]	190
“4” Zihin Karışıklığı. Şiddetli Zihin Karışıklığı	
[Şiddetli Bunama, Amentia, Ateşli Hezeyan]	197
Şiddetli-Basit Zihin Karışıklığı	198
Şiddetli Zihin Karışıklığı	
“Rüya Hezeyanı ile Karıştırılan Zihin Karışıklığı”	201
Şiddetli-Hurafeli Zihin Karışıklığı, “Şiddetli-Hurafeli Hezeyanın”	202
Şiddetli Zihin Karışıklığı “Apati”	202
Genel Şiddetli Zihin Karışıklığı, Beyin Zarı İltihabı, Menenjit	209
Kronik Zihin Karışıklığı	214
Erken Bunama:	216
<b>İkinci Kısım:</b> Parsiyel Cinnet “Paranoya”	234
Düzenli Artan Hezeyan	
“Hezeyan Türü: Kronik Paranoya”	235
1. Kuluçka Dönemi veya Kişisel Tefekkürün Tahlili.	237
“Merak Hezeyanı” (Hipokondriyak)	
2. Olgunlaşma Dönemi veya Hezeyanların Ortaya Çıkışı:	238
Persekütuar Tıp Sanrısı Bozukluk (De Lasegue)	239
Mezhebi (Dini), Mistik Hezeyan	243
Aşk Hezeyanı, Platonik Aşk, Kıskançlık	245
3. Kişilik Dönüşümü Dönemi	
“Büyüklik Hezeyanı”	245
<b>İkinci Fasıl:</b> İlkel Bedensel İşlev Bozukluğu	251
<b>Birinci Kısım:</b> Psişik Hastalıklar Örneği	
“Dejeneresans”	251
“1” Dezekilibrasyon “Yüksek Dejeneratlar”	252
“2” Kişiyeye Özgü Gelişen Dejeneratlar	
“Gelişen Dejeneratlar”	255
1. Basit Dejeneratlar	255
2. Psikoz ile Dejeneratlar	256
Dejeneratların Episodik Sendromları	
“Obsesyon ve Dürtü Kontrol Bozukluğu”	258
Dejenerant Psikozları	274
3. Zihinsel Monstrozite “Alt Dejeneratlar”	282
Alıklık	282

Zekâ Geriliği	290
Kretenizm	300
Miksödem	308
<b>İkinci Kısım: Ruhsal İnvölüsyon Kusurları</b>	
“Zihinsel Bunama”	312
Bunama	313
Paralitik Bunama, “İlerleyeci” Genel Felç Akıl Hastalığı,	
Felç Cinneti, Bayle Hastalığı	323
<b>İkinci Bölüm: İkincil veya Semptomatik Zihinsel Alyenasyonlar</b>	361
<b>Birinci Fasıl: Nörotik Cinnet</b>	361
Epileptik Cinnet	362
Histerik Cinnet	373
Nörastenik Cinnet	383
Koreik Cinnet	385
Kataleptik Cinnet	387
Kalıcı Felç Cinneti	389
Ekzoftalmik Guatr Cinneti	390
Tabetik Cinnet	390
<b>İkinci Fasıl: Toksik (Zehirli) Cinnet</b>	391
Alkolik Cinnet	391
Akut Alkolizm	392
Alkol Krizi	396
Kronik Alkolizm	403
Alkolik Genel Sahte-Felç	411
Kurşun Zehirlenmesi Cinneti	413
Morfik Cinneti	
<b>Üçüncü Fasıl: Diyatez Cinneti</b>	420
Tüberküloz Cinneti	421
Romatizmal Cinnet	423
Gut Cinneti	428
Frengi Cinneti	429
Kanser Cinneti	443
Diyabet Cinneti	445
Anemik Cinnet	445
Pellagrallı Cinnet	446
<b>Dördüncü Fasıl: Sempatik Akıl Hastalığı</b>	450
“1” Fizyolojik Genital Durumlarla İlişkili Akıl Hastalığı:	450
Hebefreni	450
Menstrüal Piskoz	453

“2” Genital Organların Etkileriyle İlişkili Akıl Hastalığı:	454
Uterinin Etkileriyle Oluşan Cinnet	454
Loğusa Humması	455
“3” Sindirim Sisteminin Etkileriyle İlişkili Akıl Hastalığı:	459
Gastrointestinal (Mide-Bağırsak) Cinnet	459
Hepatic (Karaciğer) Cinnet	461
Verminöz Cinneti	462
“4” İdrar Yollarının Etkileriyle İlişkili Akıl Hastalığı	463
Böbrek ve Mesane Cinneti	463
“5” Dolaşım Sisteminin Etkileriyle İlişkili Akıl Hastalığı	464
Kardiyak Cinneti	464
<b>Beşinci Fasıl: Mikrobik Akıl Hastalığı “Ateşli Hezeyan”:</b>	466
Çiçek Hastalığı Cinneti	466
Erizipel (Yılançık) Cinneti	467
Kolera Cinneti	467
Ateşli Tifo Cinneti	469
Nöbetli Sıtma Cinneti	472
Gribal Cinnet	473
Kuduz Cinneti	474
-EK-	
<b>Muayene Yöntemleri ve Akıl Hastaları ile Görüşme</b>	475
<b>Akıl Hastalarının Tecridi ve Men Edilmeleri</b>	482
<b>Akıl Hastalarının Cezai Sorumlukları</b>	490
<b>Akıl Hastalarının İşledikleri Suçlar ve Cinayetler</b>	491
<b>Tıp Kanunu Açısından Teftiş Yöntemleri ve Muayene</b>	499
<b>Tıp Kanunu Raporları</b>	509
<b>SON</b>	530

Ek 3: *Dâr-ül-fünûn Tıp Fakültesi Mecmûası*, Cilt: 4 Sayı:7, Mektebi Tıbbiye-i Şahâne Matbaası, İstanbul 1922.





# Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori Üzerine

Uğur Köksal ODABAŞ\*

Makale Geliş / Recieved: 15.10.2018  
Makale Kabul / Accepted: 15.11.2018

## Öz

1923'te Frankfurt'da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü bünyesinde bir araya gelen bir grup entelektüel, daha sonra Frankfurt Okulu olarak adlandırılacak bir kurumun temellerini atar. Okul, Aydınlanma düşüncesinin ve modernlik eksenli yapıların eleştirel çözümlemesini yapan bir felsefe geleneği oluşturur. Aydınlanma eleştirisini 'akul' temelli olarak ele alan okul düşünürleri, Horkheimer ve Adorno, 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde "Çalışmalarımızda karşılaştığımız çıkmaz böylece araştırmaya kalktığımız ilk konu olarak beliriyordu: Aydınlanmanın kendi kendini tabrih edışı" diyerek Aydınlanmanın ciddi bir eleştirisini yapmaya yönelmişlerdir.

Eleştirel Teori mensuplarının sorguladığı konular arasında Pozitivizm önemli bir yer tutar. Onlar, pozitivistlerin aksine bilgiyi özne-nesne ayırımına göre tanımlamayı reddetmişlerdir. Olgu ve değer arasında mutlak bir ayırım koyarak bilgiyi insan istemlerinden ayırmalarını da eleştirmişlerdir.

Eleştirel Kuramcılar, temelinde rasyonelleşmenin yattığı kabul edilen Modernite ile hesaplaşmalarını bu rasyonelleşme üzerinden yürütürler. Weber'in rasyonelleşme kategorisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği modernlik çözümlemesinden beri, bu rasyonelleşmenin irrasyonelliğini teşhis etmek eleştirel kuramın merkezî ilgi alanı olmuştur.

Eleştirel Kuramcıların Marksizme yönelik eleştirileri 'Ortodoks Marksizm'e yöneliktir. Bu eleştiriler, sonunda bir Batı Marksizminin doğuşuna yol açmıştır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, uodabas@atauni.edu.tr.

**Künye:** ODABAŞ, Uğur Köksal. (2018). Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori Üzerine. *Dört Öge*, 14, 211-233. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>

*'Frankfurt Okulu' adlandırması okulun üyeleri tarafından belirlenmemiş, onlara başkaları tarafından atfedilmiştir. Grubun üyeleri çalışmalarını kendi kurumsal programları olarak gördükleri 'Eleştirel Teori' olarak anılmasını tercih ederler.*

*Son tablilde Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori, hemen her alanın eleştirisini yapan bir eleştiri geleneğidir diyebiliriz. Bu çalışmada Frankfurt Okulu'nun tarihsel ve düşünsel serüveninden bahsedilerek, eleştiri alanlarının bazıları üzerinde durulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Frankfurt Okulu, Eleştirel Teori, Aydınlanma Eleştirisi, Pozitivizm Eleştirisi.

## On Frankfurt School or Critical Theory

### *Abstract*

*A group of intellectuals gathered together in Institute for Social Research in Frankfurt in 1923 and founded a school which will be called Frankfurt School later. The school formed a philosophical tradition that made a critical analysis of Enlightenment thought and structures of modernity. Making a reason-based critique of the Enlightenment, the thinkers of the school seriously criticized the Enlightenment stating in *The Dialectics of Enlightenment* that "The cul-de-sac we encountered in our studies was to remain as the first issue that we would study: self-destruction of the Enlightenment".*

*Positivism has a primary place among the issues they questioned. The members of the school rejected a definition of knowledge based on subject-object distinction unlike the positivists. They also criticised positivist separation between knowledge and human will by distinguishing between fact and value.*

*Critical theorists carry out their critique of modernity with the very rationalisation that is believed to lie in the base of modernity. Since Weber's analysis of modernity through the category of rationalisation, defining the irrationality of this rationalisation has become the main point of interest of critical theory.*

*The critique of Marxism by the members of the school is directed against Orthodox Marxism. These critiques have eventually resulted in the birth of Western Marxism.*

*The name Frankfurt School was not given by the members of the mentioned school; it was named like that by later critics. The members of the school preferred their attempt to be called "Critical Theory".*

*It can be argued that Frankfurt School or Critical Theory is a critical tradition that criticized almost all fields. This study is intended to give information about the history and thought of Frankfurt School and some of its fields of criticism.*

**Keywords:** Frankfurt School, Critical Theory, Critique of Enlightenment, Critique of Positivism.

## Giriş

“Frankfurt Okulu” terimi özgün bir toplum teorisini belirtmek üzere kullanımının yanı sıra bir grup entelektüel de ifade etmek üzere kullanıldı. 1923’te Frankfurt’da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü bünyesinde toplanan söz konusu entelektüeller daha sonra Frankfurt Okulu olarak adlandırılacak bir kurumun temelini attılar. Okul, Aydınlanma düşüncesinin ve modernlik eksenli yapıların eleştirel çözümlenmesini yapan bir felsefe geleneği oluşturdu. Bu gelenek, içerisinde sosyal ve entelektüel yaşamın çeşitli yönlerini eleştiren, toplumun ekonomik temeli ile düşünsel yapısı arasındaki etkileşime önem veren, ortodoks olmayan Marksist yönelimli felsefe geleneğini ifade etmektedir (Cevizci, 2013: 682).

Frankfurt Okulu olarak anılan kurumun esas olarak temellerinin Horkheimer’in 1930’da Enstitü’nün başına getirilmesi ile atıldığını söyleyebiliriz. Yeni bir yapılanmaya giden Horkheimer (1895-1973), köktenci filozof ve sonradan öğrenci hareketlerinin destekçisi olan Herbert Marcuse (doğ. 1898); filozof, sosyolog ve estetik teorisini Theodor W. Adorno (1903-1969); uluslararası ölçüde tanınmış psikolog Erich Fromm (1900-1980) gibi kişilerin içinde yer aldığı bir ekip oluşturur (Slater, 1998: 9).

Okulun ortaya çıkışında Birinci Dünya Savaşı sonrasında sol işçi sınıfı hareketlerinin ağır yenilgisi, Avrupa’daki sol hareketlerin SSCB’nin denetimi altına girmesi, Stalinizme dönüşen Rus Devrimi ve Faşizm ve Nazizmin yükselişe geçmesi, oldukça etkili olmuştur. Frankfurt Okulu’nun bu üst düzey temsilcileri otuzlu yılların olağanüstü zorlu tarihsel koşullarında, radikal sosyal gerçeklikle, rekabetçi kapitalizmden tekelleri kapitalizme geçişin belirlendiği yeni tarihsel dönemde yeni Marksist teoriye yepyeni boyutlar kazandırma yolunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Frankfurt Okulu’na mensup olan düşünürler, her şeyden önce klasik Marksizmdeki ekonomik determinizmi, ekonomizm ve kaba materyalizmi şiddetle eleştirirler. Marx’ın ekonomi politığe yaptığı katkıyı reddetmezler, ancak bu katkının günümüz toplumunu anlamakta yetersiz kaldığını belirtirler (Cevizci, 2013: 682).

Frankfurt Okulu İkinci Dünya Savaşı yıllarında ikiye bölünür. Leo Lowenthal, Marcuse, Neumann gibi bir grup düşünür faşizme karşı verilen savaşta Amerika’nın yanında yer alır. Adorno ve Horkheimer ise *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eseri kaleme alarak farklı bir tutum sergilediler. Bunların yazdıkları senaryoya göre, bilim ve teknoloji dehşetengiz yıkım ve ölüm araçları yaratmış, kültür endüstrisininin kitlesel olarak üretilmiş ürünleri şeklinde metalaştırılmış ve demokrasi, kitlelerin demagojiden başka şey bilmeyen zorba yöneticileri seçtikleri despotizmle sonuçlanmıştı (Cevizci, 2013: 683).

“Frankfurt Okulu” adlandırması okulun üyeleri tarafından belirlenmemiş, başkaları tarafından onlara atfedilmiştir. Grubun üyeleri çalışmalarının kendi kurumsal programları olarak gördükleri Eleştirel Teori ile anılmasını tercih ederler (Therborn, 2015: 19). Özellikle Horkheimer’in Eleştirel Teori üzerine yazdıkları,

okulun genel düşüncelerini aksettirir niteliktedir. Böylece 1950 ve 60'larda Frankfurt Okulu kavramı, Adorno ve Horkheimer'in çalışmaları için kullanılır olmuştur.

Eleştirel Teori'nin temel sorunu yeni bir epistemoloji geleneği yaratarak bu gelenek aracılığıyla toplumsal sorunları politik, sosyolojik, tarihsel, felsefi ve kültürel düzlemlerde tartışmaktır. Bu tartışma kültürünün amacı ise toplum içindeki herhangi bir bireyin kendisiyle, diğer bireylerle, nesnelere ve doğayla kurduğu baskı ve otorite çerçevesinde örgütlenen güç, sömürü ve tahakküm ilişkilerini teorik bir önderlikle yapısal açıdan dönüşüme uğratarak özgür bir toplum istemini açığa çıkarmaktır (Gülenç, 2015: 83).

Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi, Marx'ın teorisini yeniden canlandırma amacıyla ortaya çıkmıştır denilebilir. Bu çerçevede Marx'ın kuramının temelini oluşturan ekonomik altyapıdan ziyade daha çok kültürel üstyapıya yönelmiş ve onu esas almıştır. Eleştirel Teori'nin önde gelen isimlerinden Horkheimer ve Marcuse, kapitalist toplumlarda ekonominin neden olduğu çelişkileri sadece ekonomi açısından çözümlememişler, kültür alanları arasındaki ilişkilere ve kültür boyutuna vurgu yapmışlar, özellikle de kültürel ve psikolojik ilişkileri, ekonominin yarattığı krizler altında bireylerin yaşadığı alanlar olarak ön plana çıkarmışlardır. (Kızılcelik, 2015: 60). Bu düşüncelerle Frankfurt Okulu'na göre 'eleştirel teori'nin bazı ayırıcı özelliklerinden bahsetmek mümkündür. Şöyle ki:

"Frankfurt Okulu'na göre 'eleştirel teori'nin ana ayırıcı özellikleri üç tezden oluşur:

1. Aşağıdaki anlamlarda eleştirel teorilerin insan eylemi için rehber olarak özel bir konumları vardır:
  - a. Bu teorilere inanan faillerin aydınlanmalarını, yani onların gerçek çıkarlarının nerede olduğunu saptamalarını sağlama amacındadırlar;
  - b. İçkin bir anlamda özgürleştiricidirler, yani failleri, en azından kısmen kendi kendilerine dayatmış oldukları bir zorlamadan (...), bilinçli insan eyleminin kendi kendini früste etmesinden kurtarırlar.
2. Eleştirel teorinin bilgi içeriği vardır, yani bilgi biçimleridirler.
3. Eleştirel teoriler epistemolojik olarak temel bakımlardan doğa bilimlerinden farklıdırlar. Doğa bilimlerinde teoriler 'nesneleştiricidir'; eleştirel teoriler 'dönüşlü'dür (reflective)' (Geuss, 2002:10-11).

Gelişim sürecini belli dönemlere ayırabileceğimiz Eleştirel Teori, moderntenin eleştirisinden, aydınlanmanın akla verdiği kutsiyetin eleştirisine; pozitivistimin eleştirisinden bilimselliğin eleştirisine; Marksist felsefesinin belli konularda eleştirisine kadar bir dizi eleştiri içerir. Son dönemde J. Habermas'ın okulun varlığını, eleştirel teori, toplum bilimleri felsefesi ve ideoloji eleştirisiyle devam ettirdiğini görmekteyiz. Habermas döneminde Frankfurt Okulu kuruluşundaki Marksist bağlamdan uzaklaşır ve yeni eleştirel alanlarla okula katkı sağlar.

## Frankfurt Okulu'nun Tarihsel Serüveni

Sonradan 'Frankfurt Okulu' olarak tanınan ve anılan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 1923'te kuruldu ve 1924 Haziran'ında resmen çalışmalarına başladı. O günlerde kendi türünde benzersiz olan kurumun başlıca mimarları, Felix Weil (doğ. 1898), Friedrich Pollock (1894-1970) ve sonradan Enstitü'nün Yöneticisi olan Max Horkheimer'di" (Slater, 1998: 15). Enstitü'nün kuruluşu Bolşeviklerin Rusya'da kazandıkları zaferin ve Orta Avrupa devrimlerinin, özellikle Almanya'da uğradığı yenilginin oluşturduğu özel koşullarda gerçekleşti. Bu nedenle Enstitü sol kanat entelektüellerin yeni koşullarda özellikle teori ile pratik arasındaki ilişki bağlamında hissettikleri Marksçı kuramı yeniden değerlendirme ihtiyacına bir yanıt olarak görülebilir. Bu anlamda Enstitü, "Batı Marksçılığı" diye bilinir hale gelmiştir. Bununla birlikte Enstitü'nün ilk evrelerinde özgün bir okul oluşturmadığını, hatta okul teriminin 1950 yılına dek kullanılmadığını görmekteyiz (Bottomore, 2013: 11-12).

Enstitünün kuruluşu sırasında kurucu mimarlardan hiçbiri profesör unvanına sahip olmadığı için (kurullar ve kurallar Enstitü Yöneticisinin Frankfurt Üniversitesi'nden bir profesör olmasını gerektirdiğinden), ilk yönetici Avusturyalı Marksist tarihçi Carl Grünberg olur (1861-1940).

## Grünberg Dönemi

Enstitü müdürlüğüne atanan Grünberg, açılış konuşmasında marksizme bağlılığını açıkça ilan ediyor ve bunun kişisel olmaktan ziyade kurumsal politikayı da bağlayan bir durum olduğunu belirtiyordu. Ekibi içinde Marksist yöntemin dışında yönetsel ve ideolojik temel farklılıklarla hoşgörü gösterilmeyeceğini, bunların ya yavan uzlaşmalara ya da şiddetli bölünmelere yol açabileceğini belirten Grünberg, bu hususu "Yöneticinin diktatörlüğü" ifadesiyle belirtmekteydi (Slater, 1998:17). Ancak bu despotik çizginin çok da dikkate alınmaması gerekir. Özellikle kurumun maddi temellerini de sağlayan Weil'in yer yer müdahaleleri bu baskıcı tutumu yumuşatmıştır. Çünkü gerek Grünberg, gerekse Weil marksizme ilişkin tüm göndermelerin bilimsel bir anlamda yapıldığını, bir parti politikası anlamında değerlendirilmemesini vurgulamaktaydı. Bu dönemde ideoloji eleştirisinin Grünberg için bir önem taşımadığını söylemek mümkündür. Bu eleştiri özellikle Horkheimer döneminde kendini gösterecektir. "Grünberg, tarihsel materyalizmin felsefe ya da metafizik olduğunu haklı olarak reddetmesine karşın, felsefeyle bilimsel sosyalizm arasındaki diyalektik ilişkiyi belirlemede başarısız kalmaktadır" (Slater, 1998: 19).

"Frankfurt'a gelmeden önce, Grünberg, Sosyalizm ve İşçi Hareketleri Tarihi Arşivi, ya da yaygın adıyla Grünberg Arşivi'nin editörü olarak isim yapmış durumdaydı. Bu büyük derginin Enstitü'nün çalışmalarında... önemli bir rol oynaması kaçınılmazdı (Slater, 1998:25-26). Partilerden gelebilecek her türlü etkiyi engelleyen Grünberg, bir editör olarak her türden ideolojik denetim hakkını

dahi kullanmamıştır. Ancak kendi çalışmaları ideolojinin dışına taşmamıştır. Fakat 1927'den itibaren Grünberg'in, Arşiv'e katkıda bulunmadığını, Enstitü'de de etkisiz kaldığını görmekteyiz. Bunda hastalığının etkisi büyüktür. Artık Enstitü'nün yönetiminin el değiştirme zamanı gelmiştir.

### Horkheimer Dönemi

Grünberg'in sağlık sorunları dolayısıyla Enstitü'deki görevinden ayrılması sonrası, yöneticiliğe kimin getirileceği bir sorun oluşturur. "Bir yanda Kültür bakanı, Fakülte ve Üniversite Senatosu, öte yanda Felix Weil olmak üzere, hararetli ve oldukça tatsız tartışmalardan sonra, Weil'ların, 'hakları' (yani Felix'in) tanınmadığı takdirde Enstitü'ye yaptıkları yardımı kesebileceklerini ima etmeleri üzerine, Felix'in eski çalışma arkadaşı ve dostu Max Horkheimer üzerinde uzlaşma sağladı" (Slater, 1998: 31). Horkheimer ilk Felsefe ve Toplum Felsefesi profesörü olarak göreve getirildi. "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitü'nün Amaçları" başlıklı bildiri ile açılış konuşmasını yapan Horkheimer "... insanların kaderinin yalnızca onların bireyler olarak değil, bir topluluğun üyesi olmaları sıfatıyla da yorumlanması..." (Slater, 1998: 32) gerçeğine dikkat çeker. Ona göre toplum felsefesi, toplumsal gerçekliği analiz edeceğini belirtirken bütün 'gerçekliği' kendi felsefi bileşeni olarak ele almaktadır. İnsanın varsayılan 'tözü' (yani 'özgürlük') ile onun toplumsal gerçekliği (yabancılaşma, işsizlik, zorunlu askerlik) arasındaki göze batan çelişkiler bağlamında, toplumsal varlığın felsefi transfigürasyonu sınıf egemenliğiyle suç ortaklığına girmektir (Slater, 1998: 32). Bu dönemde "Enstitü'nün çalışmalarında öncelikli yeri tarih ya da iktisattan ziyade felsefe işgal etmeye başladı ve Marcuse 1932 yılında ve Adorno...1938 yılında Enstitü'ye üye olduklarında bu eğilim güçlendi. Bu sırada Enstitü psikanalize güçlü bir ilgi duymaya başladı ve bu ilgi Enstitü'nün daha sonraki çalışmalarında önemli öge olarak kaldı" (Bottomore, 2013: 14). Frankfurt Okulu nitelemesinin sonradan kullanıldığı düşünülürse, Horkheimer döneminin 'eleştirel toplum teorisi' nitelemesini geliştirdiğini görürüz. "Bu teorinin içeriği en açık biçimde Horkheimer'in 1937'de 'Geleneksel ve Eleştirel Teori' başlığıyla kaleme aldığı makalede ortaya konulmuştur. Aynı yıl, Marcuse ve Horkheimer tarafından birlikte yazılan 'Felsefe ve Eleştirel Teori' adlı makale ile bazı eklemeler yapılmıştır" (Slater, 1998: 61). Horkheimer çalışmalarının yeniden yayınlandığı 1960 yılında yazılarının Eleştirel Teori ortak başlığı altında toplanmasına izin vermiş ve bir önsöz yazmayı da ihmal etmemiştir. Bu yazıda Horkheimer'in 'eleştiril' sözcüğünü saf aklın idealist eleştirisi anlamında değil, ekonomi politiğin diyalektik eleştirisindeki anlamıyla kullandığını görmekteyiz. Ona göre, "Eleştirel toplum teorisi', insanları, kendi kültürel bütünlüklerinin ve böylece kendi düşünsel yaratılarının üreticileri olarak ele almaktadır" (Slater, 1998: 62).

Almanya'da 30 Ocak 1933'te iktidara gelen Hitler, "devlete karşı eğilimler taşıdığı" gerekçesiyle Enstitü'yü kapattı. Esasen bu kapatmanın arka planında

okul mensuplarının hemen hepsinin Yahudi olması yatmaktaydı. Kapatılan okul-la birlikte Horkheimer, Hitler'in üniversiteden attığı ilk profesör oldu. Okulun üyelerinin bu tarihten itibaren ABD'ye yerleşme planları yaptığını görürüz. 1935 yılında, Columbia Üniversitesi'nden davet aldılar ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, New York'ta yeniden kuruldu. 1950 yılına kadar ABD'de faaliyet gösteren okul, 1950'de Batı Alman hükümetinin daveti üzerine Almanya'ya dönen Adorno ve Horkheimer tarafından Frankfurt'ta yeniden kuruldu. Bu aşamada Marcuse ve Löwenthal'ın ABD'de kaldıklarını ve bir daha Almanya'ya dönmediklerini görüyoruz (Dellaloğlu, 2003: 16).

“...1950'li yıllar aynı zamanda okulun üyeleri arasında önemli bir bölünmenin yaşandığı yıllardır. Bir başka deyişle, bu yıllarda Marcuse, Fromm, Löwenthal ve Amerika'da kalmış olan diğer teorisyenlerle, Adorno ve Horkheimer gibi Almanya'ya dönerek Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü yeniden kurmuş olan düşünürler arasında önemli fikir ayrılıkları ve kopuşlar yaşanır. Bundan dolayı savaş sonrası dönemde, Frankfurt Okulu'nun üyelerinin ortak bir bakışı ifade eden belli ölçüler içinde standart görüş ve çalışmalarından söz etmek imkansızlaşır. Başka bir deyişle, 1930'lu yıllardan 40'lı yılların başlarına kadar, Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri tarafından paylaşılan bir amaç duygusundan ve disiplinler arası bir eleştirel teoriye katkıdan söz etmek mümkün ve doğru olmakla birlikte, 1950 ve 60'larda Frankfurt Okulu terimi ancak Almanya'ya dönerek enstitüyü yeniden kuran Adorno ve Horkheimer'in görüşleri ve çalışmaları için kullanılabilir” (Cevizci, 2013:683).

Frankfurt Okulu'nun son dönemi olarak kabul edebileceğimiz 1970'li yılların başında Okul'un etkisinin gittikçe azaldığını görmekteyiz. Hatta Adorno'nun 1969 ve Horkheimer'in 1973 yılındaki ölümüyle birlikte okul olarak varlığına neredeyse son verdiğine şahit olmaktadır. Yine bu dönemde Okul başlangıçta kuruluşunda etkili olan Marksist anlayıştan hemen hemen bütünüyle uzaklaştı ve Marksçılığın dalları arasında sayılma hakkını da yitirdi. “Yine de Frankfurt Okulu'nun (hem Marksçı hem de Marksçı olmayan) temel anlayışlarından bazıları birçok farklı alandaki toplum bilimcinin çalışmasında yer aldı ve ayrıca Jürgen Habermas bu anlayışları toplumsal bilgi olanağının koşullarının yenilenmiş bir eleştirisinde ve Marksçı tarih ve modern kapitalizm kuramının yeniden değerlendirilmelerinde özgün bir biçimde geliştirdi” (Bottomore, 2013: 15).

### Frankfurt Okulu'nun Düşünce Serüveni

Okulun kuruluş ve gelişmesindeki tarihi dönemlere paralel olarak, mensuplarının düşünce dünyalarında da bazı değişimler söz konusudur. 1930'lu yıllardan 40'lı yıllara kadar okulun bütün üyeleri tarafından paylaşılan bir amaç duygusundan, eleştirel teoriye katkılarından söz etmek mümkündür. Ancak ele alınan konuların önem sıralamasında okul yöneticilerinin tavrına paralel olarak bazı farklılıklar olmuştur.

Carl Grünberg döneminde Enstitü'nün çalışmalarının önemli bir kısmı güçlü bir ampirik niteliğe sahipti. Grünberg, Enstitü'nün açılış konuşmasında (1924) kendi Marksçılık anlayışını bir toplum bilimi olarak özetleyip 'materyalist tarih anlayışı ne felsefi bir sistemdir ne de felsefesi bir sistem olmayı amaçlamaktadır... onun konusu soyutlamalar değil, ama gelişim ve değişim süreci içerisindeki verili somut dünyadır' savını ileri sürdü" (Bottomore, 2013: 13). Enstitü'nün 1920'lerdeki çalışmalarını 1929 yılında bir memorandum kaleme alarak, yeni gelecek yöneticilere yol gösterecek şekilde belirleyen Weil oldu. "Altı temel çalışma alanı saptanmıştı; tarihsel materyalizm ve Marksizmin felsefi temeli; teorik ekonomi politik; planlı bir ekonominin sorunları; proletaryanın konumu; sosyoloji ve son olarak toplumsal öğretilerin ve partilerin tarihi" (Slater, 1998: 21). Frankfurt'a gelmeden önce, "Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi'nin editörlüğü yapan Grünberg'in Enstitü'nün yöneticiliğini yaptığı dönemde bu büyük derginin önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. "Grünberg, dergisini, toplum bilimlerinde önemli bir boşluğu dolduracak bir araç olarak düşünmüştü: İşçi hareketinin ve sosyalizmin tarihi. Dergide beş temel inceleme bölümü oluşturulmuştu: Teorik sorunlar; orijinal ya da henüz açığa çıkarılmamış malzeme; bir önceki yılın olaylarının ve ilgili programların dökümünü yapma; kitap incelemeleri ve son olarak, eksiksiz bir bibliyografya" (Slater, 1998: 26).

Horkheimer'in Carl Grünberg'ten sonra Enstitü müdürü olarak atanmasından itibaren (1930), Enstitü'de ele alınan araştırma ve inceleme konularında önemli değişiklikler yaşandı. Jay'in Horkheimer'in "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevi" başlıklı açılış konuşmasına gönderme yaparak işaret ettiği gibi, Enstitü'nün çalışmalarında öncelikli yeri tarih ve iktisattan ziyade felsefe işgal etmeye başladı (Bottomore, 2013: 14). "Konuşma, toplum felsefesinin genel kavranışını, insanların kaderinin yalnızca onların bireyler olarak değil, bir topluluğun üyesi olmaları sıfatıyla da yorumlanışı olarak özetlemişti. Söz konusu disiplinin konusu, neredeyse 'bir bütün olarak insanlığın tüm maddi ve manevi kültürü'nü kapsıyordu'" (Slater, 1998: 32). Bu düşüncelerini Hegel'le örneklemeye giren Horkheimer, Hegel'den mülhem şöyle demektedir:

"İnsanın özsel varlığını, ide'nin dünya tarihinde hükmünü sürmekte olduğu güvencesi karşısında bireyin kaderi (ve gerçekte, maddi kültürün temel yapı taşları) 'felsefi önemden yoksun' gözükmektedir. Toplum felsefesi, toplumsal gerçekçiliği analiz edeceğini öne sürerken bütün 'gerçekliği' kendi felsefi bileşeni olarak almaktadır. İnsanın varsayılan 'tözü' (yani 'özgürlük') ile onun toplumsal gerçekçiliği (yabancılaşma, işsizlik, zorunlu askerlik) arasındaki göze batan çelişkiler bağlamında, toplumsal varlığın felsefi transfigürasyonu sınıf egemenliğiyle suç ortaklığına girmektedir" (Slater, 1998:32).

Pozitivizme pek olumlu bakmadığını söyleyebileceğimiz Horkheimer döneminde Enstitü, psikanalize güçlü bir ilgi duymaya başladı. "Horkheimer'in



felsefe ve psikolojiye olan ilgisi kesinlikle Grünberg'in çalışmasından ve Marksizm'inden bir ayrımı getirmektedir ancak, Horkheimer kendisinin koyduğu yeni hedeflerin tarihsel materyalizmin kendi acil gereksinimi olduğuna inanmaktadır" (Slater, 1998: 37).

Horkheimer döneminin düşünsel anlamdaki en önemli dönüşümünü "Eleştirel Teori" ye verilen değer belirlemektedir. Onun "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı yapıtı okulun bir çeşit tüzüğü veya kurucu metni diye algılanır:

"Makalede 'geleneksel kuram' modern felsefede pozitivizm/ampirizm olarak ifade edilen modern bilimlerin örtük ya da açık bakış açısı olarak yorumlanır ve Horkheimer esas olarak bu kuram anlayışının 'doğa bilimlerinin rehberliğini izleyen insan ve toplum bilimlerindeki yayılışı'yla... ilgilenir. Toplum düşüncesinin karşıt türü 'eleştirel kuram', nesnel olguların kuramsal sitemlerin yardımlarıyla tamamen dışarıdan bir bakış açısıyla belirlenmesi yöntemini reddeder ve 'olgular, toplumun işleyişinden ortaya çıktıkları için... günümüzde bireyin amaçlılığı, kendiliğindenliği ve ussallığı ile toplumun üzerinde inşa edildiği işleyiş-süreci ilişkileri arasındaki gerilimi gerçekten aşmak ve karşıtlığı ortadan kaldırmak çabasının güdülediği eleştirel düşünceye... bilgine olduğu denli dışsal olmadıklarını'... iddia eder" (Bottomore, 2013: 19).

1933'te Hitler'in iktidara gelişiyle kapatılan ve üyeleri sürgüne tabi tutulan Frankfurt Okulu düşünürlerinin (1950'de birçoğunun yeniden Frankfurt'a dönmesiyle), 1970'e kadarki dönemde eleştirel kuram'ın temel argümanlarını ortaya koyan eserler kaleme aldıklarını görmekteyiz. "Özellikle eleştirel kuram geleneği yaygınlaşmış ve bu düşünce akımı Alman entelektüel yaşamında belirleyici olmaya başlamıştır" (Gülenç, 2015: 34). Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, "Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi, Marx'ın teorisini yeniden canlandırma amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Marx'ın kuramının nüvesini oluşturan ekonomik altyapıdan ziyade daha çok kültürel üstyapıya yönelmiş ve onu esas almıştır. Eleştirel Teori'nin önde gelen isimleri Horkheimer ve Marcuse, kapitalist toplumlardaki ekonominin neden olduğu çelişkileri sadece ekonomi açısından çözümlememişler, kültür alanları arasındaki ilişkilere ve kültür boyutunun önemine vurgu yapmışlar, bilhassa da kültürel ve psikolojik ilişkileri, ekonominin yarattığı krizler altında bireylerin yaşadığı alanlar olarak ön plana çıkarmışlardır" (Kızılcılık, 2013: 59-60). Bu düşünürlerden Marcuse'nin yeni sol hareketin önemli ve etkileyici bir temsilcisi olarak öne çıkmasına karşılık, Horkheimer'in öğrenci hareketlerine mesafeli duruşundan dolayı protestolara maruz kaldığını görmekteyiz. Ancak O, öğrenci hareketleri hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir: Marx ve Engels'in öğretisi, toplumun dinamiğini anlamak için hala vazgeçilmez olmakla birlikte, ulusların iç gelişmelerini ve dış ilişkilerini açıklayamamaktadır. Bu yaklaşımıyla Horkheimer, diğer üyeler gibi sol hareket içinde, ama onu yeniden yorumlama gereği duyarak felsefe etkinliğini sürdüren bir düşünür olmuştur. Öğrenciler açısından anlaşılma-

sındaki güçlük de bu yeni bakış açısından kaynaklanmaktadır (Eren, 2006: 114). Aynı zamanda Eleştirel Teori'nin temel yönelimini Marksizm üzerine yapılan çalışmalarda göz ardı edilen bir konu olarak teorinin praxis ile olan ilişkisine odaklanmış olduğunu belirtmek gerekir (Kızılcılık, 2013: 60). Eleştirel Teori'yi Marksizmden pozitivizme, aydınlanmadan rasyonalizme, her türlü toplumsaldan bireyselliğe yönelik çalışma alanlarına uygulanan bir metot olarak da görmek mümkündür.

1970 sonrası Frankfurt Okulu'nun son dönemi olarak nitelenir. Bu dönemde etkisi gittikçe azalan Okul'un özellikle Adorno ve Horkheimer'in ölümüyle etkisini tamamen yitirdiğini görmekteyiz. Ancak Jürgen Habermas'ın Okul'un eleştirel düşüncelerini Marksçı tarih ve modern kapitalizm kuramının yeniden değerlendirilmesinde özgün bir biçimde kullandığına şahit olmaktayız. Bu yönüyle Habermas'a Frankfurt Okulu'nun veya Eleştirel Teorinin yeniden inşasını gerçekleştiren en önemli düşünürü olarak bakmak yerinde olacaktır. O, Eleştirel Teori'yi farklı bir modelle ele almaktadır. Rasyonel düşünme yetisine sahip varlıklar olmamız olgusundan hareketle değil, semboller kullanan, bir dile sahip varlıklar olarak varoluşumuzu temele alan Habermas'ın ütopyik dünyası hiçbir bireyin konuşma dışına itilmediği, tüm bireylerin gerçek bilgiye erişip kamusal alanda tartışmaya etkin bir şekilde katılabileceği bir konuşma dünyasıdır. Bu bakımdan "kamusal alan" kavramı Habermas için temel bir kavramdır. Ancak, "Habermas'a göre, özel kişilerin politik ve ekonomik mücadeleleriyle işgal edilen kamusal alan, kitle iletişim araçlarının da etkisiyle salt görünüşte kamusaldır. Devletin, liberal sistem içinde ekonomik faaliyetlerin yönlendirilmesine aracı kılınması; kapitalist sistemde sınırları genişleyen kamusalın, kamusallığını yitirmesi ve ekonomik erki elinde bulunduranların özel çıkarlarının kamusal alanı işgal etmesi; özel alanın kamu hukuku üzerinden devlet eliyle kontrol edilmesi; kentleşmeye bağlı olarak değişen aile yapısının ve aile ilişkilerinin özel ve kamusal alan tanımlarını yeniden tartışmaya açması; var olmanın görünür olmakla özdeşleştiği bir toplum düzeninde mahrem olanın alenileşerek kamusal alanı işgal etmesi; siyasal erkin denetimine aracılık etmesi gereken medyanın ticari örgütlenmelerin nesnesine dönüşmesi; halk kitlelerinin tüketen kütlelere dönüşmesi gibi nedenlerle, kamusal akıl yürütme rasyonaliteden uzaklaşmış, kamusal alan özel kişilerin özel çıkarlarını korumak için kendi meşruiyetlerini yarattıkları uzlaşma alanına dönüşmüştür" (Odabaş, 2018: 2065). Ricardo Blaug tarafından Habermas'ın Eleştirel Teorisi'nin üç geniş kategoride sınıflandırıldığını görmekteyiz: "1) Ekonomiden sağlık bakımına her şeyin kültürel eleştirisi durumundaki 'yorumlayıcı araç olarak' Eleştirel Teori, 2) 'Ampirik araştırma programı olarak' Eleştirel Teori, 3) 'Meşruiyet için sınama olarak' Eleştirel Teori" (Kızılcılık, 2015: 178). Bu açıdan bakıldığında "Habermas'a göre, Frankfurt Okulu, ağırlıklı olarak liberalizm sonrası toplumların bütünleşme biçimleri, aile içinde sosyalleştirme ve ben-gelişimi, kitle iletişim araçları ve kitle kültürü, susturulmuş protestonun sosyal psikolojisi, sanat teorisi, pozitivizm ve bilim eleştirisi üzerine odaklanmıştır (Kızılcılık, 2015: 178).

“Son Tahlilde, Frankfurt Okulu, mevcut her şeyin eleştirisini yapan bir eleştiri geleneğidir. Okul, farklı konuların ve alanların eleştirisine odaklanmıştır. Okul’un Aydınlanma, akıl, bilim, modernlik, pozitivism, psikanaliz, Marksizm, Nazizm, faşizm, otoriteryanizm, kimlik, liberalizm, aile, sanat, estetik, edebiyat, ahlak, din, kitle kültürü ve burjuva toplumu eleştirisine yoğunlaştığı bir gerçektir” (Kızılcılık, 2015: 179-180). Dolayısıyla her biri müstakil bir çalışma konusu oluşturacağını düşündüğümüz eleştiri alanlarından birkaçını ele almamız, Okul’un düşünsel yapısının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

### Eleştirel Teori ve Aydınlanma

“Avrupa’da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların akli insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı, felsefi ve toplumsal hareket” (Cevizci, 2013: 165) olarak tanımlanabilecek bir düşünce geleneğidir. Öte yandan 18. yüzyıl dine, özellikle de Hristiyanlığa karşı radikal eleştirilerin yapıldığı, dinsel iktidarın ve her şeyin ‘deneyin rehberliğindeki aklın’ süzgecinden geçirildiği, var olan politik sistemlerin ve dini yapıların sorgulandığı bir yüzyıldır (Kızılcılık, 2013: 184). “Aydınlanma Kant’ın deyişle, ‘İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmama durumu ise, insanın kendi anlama yetisini bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. ‘Anlama yetisini bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanmak’, aklın yol gösterdiği anlama yetisidir...’Aklın... tek nesnesi anlama yetisi ve anlama yetisinin amaçlı bir biçimde işe koyulmasıdır” (Adorno ve Horkheimer 2014: 115). Aydınlanma hareketi içinde yer alan düşünürler, düşünce ve ifade özgürlüğü, dinî eleştiri, akıl ve bilimin değerine duyulan inanç, sosyal ilerlemeyle bireyciliğe önem verme başta olmak üzere, bir dizi ilerici fikrin gelişimine katkıda bulunmuşlardır, öyle ki söz konusu temel ve laik fikirlerin modern toplumların ortaya çıkışında büyük bir rolü olmuştur (Cevizci, 2013: 165).

“En genel hatlarıyla aydınlanmanın dört temel özelliğinden söz etmek mümkündür:

- 1) Doğaüstünün doğalla, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla, dinin bilimle ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi,
- 2) Bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel sorunların çözümünde yüceltilmesi,
- 3) İnsan ve toplumların mükemmelleştirilebileceğine ve insan soyunun gelişmesine duyulan inanç,
- 4) İnsan haklarına dair insancıl istemlerin çoğalması” (Kızılcılık, 2013: 194).

Fakat Aydınlanma düşüncesinin her zaman olumlu bir şekilde değerlendirildiğini söylemek güçtür. Aydınlanmaya yapılan en sert eleştirilerden birinin Eleştirel Teori mensuplarından geldiğini söylemek yerinde olacaktır. Örneğin, akıl namına dine hücum edildiğini belirten Horkheimer, Adorno ile kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı yapıtta aydınlanma eleştirisini ortaya koymaktadır. Bu yapıt birçoklarına göre Frankfurt Okulu'nun başyapıtı, yine birçoklarına göre Okul'un anti-Marksizminin en açık delili, bazılarına göre de iki yazarın Schopenhauer tarzı neo-romantik bir kötümserliğe sapışlarının başlangıcıdır (Koçak, 2016: 15).

Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde "Çalışmalarımızda karşılaştığımız çıkmaz (aporie) böylece araştırmaya kalktığımız ilk konu olarak beliriyordu: Aydınlanmanın kendi kendini tahrip edişi (Horkheimer ve Adorno, 1995: 13) diyerek Aydınlanmanın ciddi bir eleştirisini yapmaya yönelmişlerdir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, aydınlanma eleştirisine dayalıdır. Burada yapılan eleştiriler, esasında Eleştirel Teori'nin aydınlanmaya yönelik eleştirileridir. Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanma eleştirisi daha çok bilim, teknoloji, totaliterlik ve araçsal aklın eleştirisi noktasındadır. En temel eleştiri alanı, 'araçsal akıla' daırdır" (Kızılçelik, 2013: 200). Bu yaklaşımı Kızılçelik, şöyle ifade etmektedir:

"Eleştirel Teorisyenlerin aydınlanmacı akıl eleştirisi, aydınlanmanın aklı 'araçsal akıla' indirgemesi noktasında odaklaşmıştır. Frankfurt Okulu'nun birinci kuşağının, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun genel yönelimi olan bu tavır, Okul'un ikinci kuşağının en yetkin ismi olan Habermas tarafından da öne çıkarılmıştır. Thomas McCharty'nin vurguladığı gibi, Habermas, Eleştirel Teori'nin felsefi derinliğini/boyutunu restore etmek için araçsal aklın eleştirisine olan ihtiyacı kabul etmiştir.

Eleştirel Teori'nin (...) etkin ismi Habermas, Theory and Practice yapıtında, aydınlanmanın akıla bilgi üretimi ve toplumu kontrol/manipüle etme ideolojisi işlevi yüklemesinden kaynaklı olarak araçsal bir forma dönüştüğünü ileri sürmüştür. Habermas'ın 1962'de yayımlanan Kamusalın Yapısal Dönüşümü metninden bu yana ana ilgisi, 'araçsal aklın' sosyal hayat alanlarına ya da kendi deyişiyle 'kamusal alana' yayılışına daırdır. Bu bağlamda öne çıkan temel hususu Eleştirel Teorisyenler 'teknokratik düşünce' ya da 'teknokratik bilinç' olarak adlandırmışlardır (Kızılçelik, 2013: 208-209).

Aydınlanmanın ileri sürdüğü gibi, akıl sadece ilerleme, özgürleşme değildir. Akıl aynı zamanda iktidar, egemenliktir (Dellaloğlu, 2003: 21). Eleştirel Teori mensuplarınca aydınlanmanın akılı araçsallığa itmesi, onu araçsal akıl konumunda değerlendirmesinin altında yatan düşünce şudur: Aydınlanma totaliterdir (Horkheimer ve Adorno, 1995: 22). "Horkheimer ve Adorno'nun görüşüne göre, Aydınlanma, anlam arayışını tamamen terketmek ve dünyaya güç uygulamaya teşebbüs

etmek anlamında, bütünüyle totaliter olmak durumundadır. (...) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazarlarına göre, Aydınlanmanın özünde politik terör vardır. Aydınlanma, politik teröre karşı kullanılacak bir miras bırakmak bir yana, terör ve dehşetin kaynağında bulunur" (Cevizci, 2002: 8). Ancak Aydınlanma yalnızca herhangi bir sistem kadar totaliterdir (Horkheimer ve Adorno, 1995: 42). Buna rağmen "insanlar otoritelerindeki artışın bedelini egemenlikleri altına aldıkları şeylerden yabancılaşmakla ödüyorlar. Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir. O insanları, davranışlarını yönlendirebildiği kadarıyla tanır. Bilim adamı şeyleri üretebildiği sürece tanır. Böylece onların Kendinde'leri Onun İçin haline gelir. Dönüşüm sırasında şeylerin özü hep aynı şekilde, yani egemenliğin dayanağı olarak meydana çıkar. Bu özdeşlik doğanın birliğini, bütünlüğünü oluşturur" (Horkheimer ve Adorno, 1995: 25). Akıl her şeyin temeline koyan Aydınlanma, zaman içerisinde kendine zarar vermeye başlamış, kutsallarla hesaplaşırken kendi kutsalını yaratmıştır. "Horkheimer'in deyişiyle, 'modern zamanlarda, akıl kendi objektif muhtesasını dağıtma eğilimi göstermiştir.' Böylece akıl, gitgide 'koyu bir karanlığa' itilmeye başlanmıştır" (Kızılcılık, 2013: 205). Eleştirel Teori düşünürlerince Aydınlanmayla akıl bir anlamda kendisini, dolayısıyla özerkliğini yok etmeye girişmiştir. Akıl adına, akıldan hareketle dine ve metafiziğe saldıran, onları oldukça sert şekilde eleştiren aydınlanma dönemi filozofları, neticede aklın tahribatına yol açmışlardır. Bu noktada Horkheimer'in saptaması ilgi çekicidir: Öznel akıl egemen olduğunda kişisel çıkar üstün gelir, nesnel aklın ilkeleri olan, eşitlik, özgürlük, hoşgörü vb. ilkeler entelektüel temel ve haklılığını kaybeder. Öznel mantık aracılığıyla (bilim aracılığıyla) özgürlüğün tutsaklıktan daha iyi olduğu kanıtlanamaz. Felsefi temel kaybolduğunda, bir grup özgürlüğün kendileri için iyi, başkaları için kötü olduğunu, demokrasinin egemen sınıfın çıkarlarını koruduğu ölçüde iyi olduğunu ama diktatörlük bu çıkarları daha iyi koruyorsa, diktatörlüğün daha iyi olduğunu savunabilir ve bunlara akla dayalı bir itiraz yöneltmek mümkün olmaz (Kızılcılık, 2013: 207). Frankfurt Okulu'nun Aydınlanmanın akıl eleştirisinde Horkheimer'in bir başka eseri olan "Akıl tutulması" adlı eserinin de önemli bir yeri olduğu unutulmamalıdır.

## Eleştirel Teori ve Pozitivizm

"Bugün hemen herkes, felsefi düşüncenin gerilemesiyle toplumun hiçbir şey yitmediğini çünkü onun yerinin çok daha güçlü bir bilgi aracı olan modern bilimsel düşünceyle doldurulduğunu kabul etmektedir. Felsefenin çözmeye çalıştığı sorunların ya anlamsız olduğu ya da modern deneysel yöntemlerle çözülebileceği düşünülmektedir. Nitekim, modern felsefedeki egemen eğilimlerden biri, geleneksel spekülasyon tarafından yarım bırakılmış işleri bilime devretmektedir. Bilimin koşullardan bağımsızlaştırılarak mutlaklaştırılmasına varan bu eğilim, bugün pozitivist olarak nitelendirilen bütün okulların başlıca özelliğidir" (Horkheimer, 2016: 100).

Pozitivizm, bilimin sadece doğrudan gözlemlenebilir varlıkları konu alabileceğini, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları olarak görülmesi gerektiğini savunan bir anlayıştır. Auguste Comte tarafından sosyoloji alanına sokulan bu terimle Comte, "... sosyolojinin, tıpkı fizik gibi olması gerektiğini ölçüm ve nicelemeyi ön plana çıkardığında, fizik ölçüsünde bilimsel olabileceğini, bunu için de insani yönelim ve motifleri bir tarafa bırakarak, yapısal açıklamalara yönelmesi gerektiğini iddia eder" (Cevizci, 2013: 1293). Sosyolojinin bu tür bir yapıya bürünmesinin toplumu denetleme arzusundan kaynaklandığını belirten Frankfurt Okulu düşünürleri, eleştirilerini geniş bir çerçeveye yaymışlardır. Bottomore'a göre eleştirilerinin üç farklı boyutu vardır: "Birinci olarak pozitivizm doğru bir toplum yaşamı kavramlaştırmasına ya da kavrayışına ulaşmayan ve ulaşamayan yetersiz ve yanıltıcı bir yaklaşımdır; ikinci olarak yalnızca varolan şeyle ilgilenerek mevcut toplumsal düzeni onaylar, herhangi bir köktenci değişimi engeller ve siyasal dinginciliğe yol açar; üçüncü olarak yeni bir tahakküm biçimiyle, yani 'teknokrasi tahakkümü'yle çok yakından bağlantılıdır ve aslında onun sürdürülmesinde ya da üretilmesinde büyük bir etkidir" (Bottomore, 2013: 34-35). Öte yandan Frankfurt Okulu'nun kullandığı anlamda 'pozitivist' şunlara inanandır: (a) doğa bilimlerinin empirist bir betimlemesi uygundur ve (b) tüm bilgi özünde doğa bilimleriyle aynı bilgisel yapıya sahip olmalıdır. Doğa bilimlerinde teorilerin 'nesneleştirici' bir yapısı varsa, o zaman tüm bilginin doğa bilimlerinin yapısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu, tüm bilginin 'nesneleştirici' bilgi olduğunu ileri sürmektir. Bu açıdan pozitivizm 'dönüşlülüğün reddi' olarak görülebilir (Geuss, 2002: 11).

Eleştirel Teori, en iyi bir biçimde, Ortodoks Marksizmle olan farklılığına ek olarak, zaman zaman negatif felsefe diye de nitelendirilen pozitivizmin ilkeleriyle olan karşıtlık aracılığıyla ifade edilebilir. Buna göre, pozitivizmin bilginin duyudenyinin sonucu olduğunu dile getiren ampirizminin tersine, eleştirel teori belli bir akılcılığın ifadesi olmak durumundadır. Eleştirel teorisyenler, bilginin ve ortak insanlığımızın kaynağında, her birimizin rasyonel varlıklar olmamız olgusunun bulunduğunu öne sürerler (Cevizci, 2009: 1205).

Eleştirel Teorilerin pozitivizmde somutlaşan felsefi hataya karşı özellikle hassas oldukları bir gerçektir. Frankfurt Okulu üyelerine göre hatalı epistemolojik görüşleri olan insanların doğa bilimlerinde teoriler üretmeleri mümkün olsa da eleştirel teorilerde bu mümkün değildir. Doğru epistemolojiye sahip olmak ile başarılı olarak aydınlanma ve özgürleşme üreten teoriler geliştirme ve test etme arasında yakın bir bağlantı vardır. Bu bakımdan pozitivizm doğa bilimlerinin gelişmesine özel bir engel oluşturmasa da insan özgürleşmesinin ana araçlarına, yani eleştirel teorilere karşı ciddi bir tehdittir. İşte bu düşüncelerden hareketle Frankfurt Okulu'nun pozitivizm eleştirisi, temel bir amaç doğrultusunda geçerli bir bilgi kategorisi olarak 'dönüşlü olma'nın geri getirilmesidir (Geuss, 2002: 11).

Bilimsel bilginin tarafsızlığına, bilimsel araştırmanın araştırmacının yargılarından ve değerlerinden bağımsızlığına vurgu yapan Pozitivistler, bilgiyi özne-nesne ayrımı çerçevesinde ele alırlar ve dış gerçekliğin insan zihninde yansımaları olarak kavrarlar. Bu kavrayış, insanın her türlü etkinliğinden bağımsız bir dış dünyanın varlığını gerekli kılar. Pozitivistler doğal ve toplumsal bu dış dünyanın da uygun metotlarla bilinebileceğini ve bilgi yoluyla ona egemen olunacağını kabul etmektedirler. İşte Eleştirel Teori bilgi ile dünya arasında böyle bir denklik ilişkisini kabul etmemekte, bilgiyi özne-nesne ayrımı esasına göre tanımlamayı reddetmektedir. Bu bakımdan Eleştirel Teori taraftarları pozitivistin bu ve benzeri yönleriyle hemen her zeminde karşıtlık içerisine girmişlerdir (Kızılcılık, 2013: 248).

Öte yandan Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori'nin önemli düşünürlerinden Horkheimer daha eski makalelerinde genelde Frankfurt Okulu'nun eğilimlerini ifade eder hale gelen birtakım özel mantıksal pozitivism eleştirileri dile getirir: Ampirizmin özü, algı aracılığıyla doğrulama, 'burjuva düşüncesinin artan yüzeyselliği'ne işaret eden yetersiz bir ilkedir; pozitivism 'kendilerini sunan sonsuz sayıdaki tek tek olgular'dan neredeyse keyfi biçimde seçilmiş 'tek tek olgular'ın birikimini içerir; pozitivism olayların yüzeysel görünüşü ile onların çekirdeği ya da 'öz'ü arasında ayırım yapmaz (Bottomore, 2013: 38). Kısaca o, özellikle toplum bilimleriyle ilişkisi içinde pozitivismi üç açıdan eleştirir.

1. Pozitivism etkin insan varlığına, mekanik bir belirlenimcilik şeması içinde, çıplak olgular ve nesnel olarak yaklaşır.
2. Dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimleriyle algılayarak, öz ve görünüş arasında bir ayırım yapmaz.
3. Olgular ve değer arasında mutlak bir ayırım koyarak bilgiyi insan istemlerinden ayırır (Bozkurt, 1995: 156; Bottomore, 2013: 18).

Yine Horkheimer'e göre, "Pozitivismin pek fakir bir felsefe olmasının nedeni, hiç de natüralist antropolojinin kuşkulu niteliği değildir; asıl neden, bu akımın kendi üzerinde düşünmeyişi, kendi felsefesinin gerek ahlak gerekse epistemoloji alanlarındaki sonuçlarını kavrayamayışındır. Pozitivist tezi o her derde deva ilaçlardan biri haline getiren de budur: kahramanca savunulan, ama soyutluk ve ilkeliliğinden ötürü geçersiz bir öneri" (Horkheimer, 2016: 120). Öte yandan pozitivist ilkenin hümanist düşüncelere, özgürlük, adalet gibi düşüncelere, diğer felsefelerden daha yakın olduğu iddiası da kabul edilebilir nitelikte değildir. Evet, modern pozitivismin birçok düşünürünün bu yolda çaba sarf ettiği söylenebilir, ama öyle anlaşılıyor ki, özgürlüğe duydukları sevgi, onun taşıyıcısına, teorik düşünceye karşı düşmanlıklarını artırmaktadır (Horkheimer, 2016: 121).

Eleştirel Teori düşünürlerince ilk dönemde yapılan pozitivism eleştirisinin Habermas tarafından da benimsendiğini görmekteyiz. "...yeni bir epistemoloji formüle etme ve yeni bir metodoloji geliştirme uğraşısında olan Habermas, Okul'un

ilk kuşak teorisyenlerinin ‘pozitivizm eleştirisini’ önemsemıştır. Eleştirel Teori’nin yeni ustası olan Habermas’ın Frankfurt Okulu geleneğinde ‘pozitivizm tartışmalarına’ önemli katkıları olmuştur” (Kızılcelik, 2013: 273).

### Eleştirel Teori ve Modernite

Modernitenin temelinde akılcılığın yattığını söylemek mümkündür. Modernlik veya modernite: “Şimdilik zamanın ya da hali hazırda olanın temel özelliklerini, kendine özgülük ya da yeniliğini, onu kendisinden önceki çağ ile karşılaştırmak suretiyle kavrama fikrini ifade eden, modern toplumların temel ve olmazsa olmaz özelliklerini betimleme tavrı; bilimsel ve teknolojik akılcılığın sosyal yaşamın her alanına yaygınlaşma yönelimi için kullanılan terim. Modern dönemin Aydınlanmada yerleşik hale gelen temel karakteristiği” (Cevizci, 2013: 1115) olarak da tanımlanabilir. Eleştirel Teori’nin modernlik ve modern toplum eleştirisinde Weber’in sosyal teorisinin katkısı oldukça fazladır. O, modernliğe dair vurgulamalarıyla Eleştirel Teori savunucuları üzerinde derin izler bırakmıştır (Kızılcelik, 2013: 363). Ancak Weber’in rasyonelleşme kategorisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği modernlik çözümlemesinden beri, bu rasyonelleşmenin irrasyonelliğini teşhis etmek eleştirel kuramın merkezi ilgi alanı olmuştur (Benhabib, 2015: 84). Bununla birlikte bu teori yandaşlarının modern dünyada egemen gelişme olarak rasyonelleşme üzerinde durduklarını söyleyebiliriz. Rasyonelleşme ile Adorno, Horkheimer ve Marcuse şu olguları kastederler: “Fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi gibi kurumlar tarafından geliştirilen, daima etkili ve sonuç verici örgütsel teknikler vasıtasıyla toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılan yönetsel ve siyasal tahakküm. Bu, sadece dışsal doğanın tahakkümünü sağlamak amacıyla bilim ve doğanın kullanılması ile değil, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin denetimi ve içsel doğanın yönlendirilmesi için uygulamaya dökülmesiyle mümkün hale gelir” (Benhabib, 2015: 88). Weber’in, toplumsal rasyonelleşme süreçlerinin özgürlük yitimiyle sonuçlanacağını, buna karşılık Batı kültürel akılcılığının geri döndürülemez bir anlam yitimine yol açacağını ortaya koyması, Batı’daki modernliğin önemi üzerine son derece ikircikli bir yoruma neden olmuştur (Benhabib, 2015: 84-85). Bu ikircikli yorumdan dolayı olsa gerek, “ilk kuşak eleştirel kuramcıların Weber’in çalışmasını ele alışı temelde şöyledir: Onlar modernliğin dinamiklerine yönelik teşhisine geniş ölçüde katılmakla birlikte, Weber’in modernliğe ikircikli ve boynu bükük bağlılığını reddederler. Horkheimer, Adorno ve Marcuse özgürlük yitimi ve anlam yitimini sosyal-tarihsel gerçekler olarak kabul eder ve bu nedenle Weber’in böylesi süreçlerle ilgili rasyonellik iddiasını reddederler (Benhabib, 2015: 85-86). Bu açıdan akılcılığa bakan Frankfurt Okulu düşünürleri için, Schroyer’in dediği gibi, temel sorun olarak görülen ekonomik sömürünün yerini akılcılığa almıştır (Kızılcelik, 2013: 365). Bu konuda Horkheimer şöyle demektedir:



“Bugün hayatın tümü artan ölçüde rasyonelleştirilmekte ve planlanmaktadır; aynı şekilde, her bireyin hayatı da, geçmişte özel dünyasını oluşturan en gizli dürtüleri de içinde olmak üzere, rasyonelleştirme ve planlamanın gereklerine uymak durumundadır bugün: bireyin varlığını sürdürmesi için sistemin varolma koşullarına uyması gerekmektedir. Toplumdan kaçacak yeri kalmamıştır. Ve nasıl rasyonelizasyon süreci artık pazarın isimsiz güçlerinin değil, plan yapan bir azınlığın bilinçli kararının eseriye, kitlesel özneler de kendilerini öyle bilerek uyarlamak zorundadır: özne, bütün enerjisini, pragmatistlerin deyimleriyle, ‘şeylerin hareketinin içinde ve o hareketin yönünde’ olmaya adanmış durumdadır. Geçmişte gerçeklik, özerk birey tarafından geliştirildiği varsayılan ideale karşıt sayılır ve onunla karşılaştırılırdı; gerçekliğe bu ideale uygun bir biçim verilmesi gerekli görülürdü. Bugün ilerici düşünce bu tür ideolojileri zayıflatmakta ve bir yana atmakta, böylece farkında olmadan da gerçekliğin bir ideal durumuna yükseltilmesine yardımcı olmaktadır. Uyum, düşünülebilecek bütün öznel davranışların ölçütüdür artık. Öznel, biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısına mutlak, ege-men bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir” (Horkheimer, 2016: 128-129).

Horkheimer’in, modern toplumda insanın seçme özgürlüğü ile ilgili söyledikleri de ilginçtir. “Horkheimer’e göre, modern toplumda insanın atalarına göre daha geniş seçme özgürlüğü var gibi görünmektedir. Bu, bir bakıma doğrudur. Özellikle üretici güçlerin gelişmesiyle bireyin özgürlüğü artmıştır. Nicelik bakımından modern toplumun bir işçisinin yararlanabileceği ürün çeşidi modern öncesi dönemlerin bir soylusununkinden çok daha geniştir. Bu tarihsel gelişme önemsenmelidir. Ancak montaj hattı tekniğinin fanatik yandaşlarının yaptığı gibi, tercihlerdeki bu artışı, bir özgürlük artışı olarak ele almadan önce, bu artışın ayrılmaz bir boyutu olan bir basıncı ve yeni tercih şekliyle birlikte giden nitelik değişmesini de dikkate almak gerekir (Kızılcılık, 2013: 366-367). “Teknoloji, jestlerle birlikte insanların da dakikleşmesine, kesinleşmesine ve hunharlaşmasına yol açıyor, insan hareketlerini her türlü duraksamadan, düşüncelilikten ve edepten arındırıyor. Onları nesnelere amansız ve denebilirse tarih dışı taleplerine bağımlı kılıyor” (Adorno, 2014: 43). Bu durumda, eğer toplumsal rasyonelleşme özgürlüğü uygulama ihtimalini ortadan kaldırıyor ve kültürel rasyonelleşme özgürlük arzusunu yok ediyorsa, o zaman modernlerin kaderinin kıyametimsi bir ters dönüşü ve tarihin sürekliliğindeki bir kırılmadan başka hiçbir şey özgürleştirici dinamiği harekete geçiremez. Eleştirel kuram kıyametin habercisi olur (Benhabib, 2015: 93). Nitekim Eleştirel Teori modern toplum düzeninin görünüşteki akılcılığına karşın, modern dünyayı akıldışılıkla dolu olarak görmüştür. Bu durum “akılcılığın/akılcılaştırmanın akıldışılığı” olarak etiketlenebilir. Yani modern “rasyonel toplumun hiç eksilmemiş irrasyonelitesi” söz konusudur (Kızıl-

çelik, 2013: 369). Bu durumda da en modern toplumlarda bile, hiç eksilmemiş akıldışılıkların mevcut olduğundan, insanın da araçsal akılcılığının akıldışılığından bahsetmek mümkündür.

### **Eleştirel Teori ve Marksizm**

Hemen her sahada eleştirel yaklaşımı görmek ve göstermeye çalışmak Eleştirel Teori mensuplarınca gözden uzak tutulmamıştır. Çıkışında Marksist bir kuramla yola çıkan Frankfurt Okulu, özellikle 1930'lardan itibaren Marksist köklerinden yavaş yavaş kopmaya başlamıştır. Bu kopuşta Horkheimer'in büyük etkisi olmuştur. Horkheimer ile birlikte işçi hareketleri ve kapitalizmin tarihsel olarak değişen koşullar ışığında Marksist teorinin yeniden değerlendirilmesi ön plana çıkmış (Kızılcılık, 2013: 466) ve bu düşünürlerinin, Marksizmi yeniden yorumlamaya tabi tutmaları söz konusu olmuştur. Yani bir Marksizm eleştirisi de Eleştirel Teori ya da Frankfurt Okulu'nun eleştiri alanı dışında kalmamıştır.

“Marksizm Frankfurt Okulu'nun sorunsalına dışsal bir doktrin olarak müdahale etmez: Eleştirel Teori'nin teorik meşruiyetinin önemli referansıdır. Bu demektir ki, hem Eleştiri tarihe geçmeyi başarmak için mecburen tarihsel materyalizmle buluşur (...), hem de Marksizm eleştiriyi devre dışı bırakan bir 'sistem' değildir, yalnızca eleştirel bir kılavuz araçtır. Frankfurt Okulu, bu ihtiyat payıyla Marksizme gönderme yapabilir...” (Assoun, 2014: 81). Kuruluşunda (özellikle Carl Grünberg döneminde) Marksist bir yapı olarak gördüğümüz Frankfurt Okulu'nun zamanla Ortodoks marksizme yönelttiği eleştiriler nedeniyle bu akımdan ayrılma gösterdiğini veya kendine has bir Marksizm anlayışı geliştirdiğini görmekteyiz. “Politik yaklaşımları bakımından Perry Anderson'ın Batı Marksizmi olarak da adlandırdığı Frankfurt Okulu, proletaryanın iktidar gücünü kaybettiğine işaret eder. Bu politik yaklaşımla da toplumun değişiminin asıl kaynağı ve devrimin öncü gücü olarak proletaryayı gören Marksizmden ayrılır. Bu yaklaşım hem toplumsal devrimler hem de toplumsal değişimlerdeki temel ayrımlar konusunda Marksizmden farklılaşmanın bir ifadesidir; Frankfurt Okulu üyeleri, sınıfsal (işçi sınıfı temelli) bir devrim düşüncesini geride bırakır ve yeni türden bir yaklaşım ortaya koyarak, köktenci olmayan ve pratikten yoksun, bir eleştiri kuramını geliştirmiş olurlar” (Veysal, 2017: 558). Aslında Eleştirel Teori yanlılarının Marksizm eleştirisi, bütünüyle Marksizmden bir kopuşu göstermemektedir. Onların yapmak istedikleri, Ortodoks Marksizmde hatalı ve eksik gördükleri, bugünü anlama ve açıklamada yetersiz buldukları analizleri gözden geçirmek, bir anlamda Batı Marksizmi denilebilecek bir anlayışı temellendirmeye çalışmaktır. Bu noktada Batı Marksizmi'nin kurucu düşünürleri olarak karşımıza Korsch, Lukacs ve Gramsci çıkmaktadır. Bu düşünürler, “ortodoks Marksizmin iki boyutta deterministik olduğunu öne sürmüşlerdir. Ortodoks marksiz-

min temel anlayışlarından biri, üst yapıyı belirleyen alt yapı yani ekonomik temel olduğu; bir diğeri ise, sosyal hayatın bütün yönlerini belirleyen ve kökleri ekonomide olan tarihin yasalarını esas almasıdır. Son tahlilde dogmatizme sürüklenen bilimselci bir eğilim gösteren Ortodoks Marksizm, Marx'ı bir "mesih" gören anlayışa sürüklenmiştir. Korsch, Lukacs ve Gramsci'nin bu yaklaşımın aksine, Marksizmi eylem, kültür ve öznelğin önemini vurgulayan bir "praksis felsefesi" olarak görmeleri söz konusudur (Kızılçelik, 2013: 475-476). Bu düşünürlerin Ortodoks Marksizme yönelik eleştirilerini Eleştirel Teori'nin Marksizm eleştirisi olarak değerlendirmek mümkündür. Söz konusu dogmatik yaklaşımı reddeden, "Eleştirel Kuram ya da Marksizm geleneğinde kendilerini görenler, Eleştirel Kuramı eleştirel bir Marksizm olarak alımladılar. Böylesi yaklaşımlara örnek olarak, kendisi de Eleştirel Kuramın kurucularından biri olarak görülen Leo Löwenthal'ın bir tümcesini aktarmak istiyorum: 'Eleştirel Kuramın, değişen tarihsel koşullardan dolayı Marx'ın kategorilerini ve çözümlenmelerini artık mekanik bir biçimde sahiplenmeyen, Marksizmin gelişmiş bir biçimi olduğunu da söyleyebilirim" (Açıkgöz, 2014/2: 55). Ortodoks Marksizme yönelik eleştirilere bir diğer örnek olarak Korsch'dan bahsedebiliriz:

"Bu düşünürlerden "bilhassa Korsch, 'doktriner Marksizm'in sistematik, eleştirel bir analizine girişmiştir'. Korsch'un Ortodoks Markxistlerin argümanlarının karşısına koyduğu başlıca itirazlar şöyle sıralanabilir:

- 1) Etkilediği toplumlardaki az gelişmiş sosyo-ekonomik ve siyasal koşullara bağlı olması,
- 2) Burjuva devrimlerinin siyasal biçimlerine tutunup kalması,
- 3) İngiltere toplumundaki var olan sosyal ilişkileri gelecekteki gelişmelerin modeliymiş gibi sosyalist topluma geçiş sürecinde nesnel bir önkoşul olarak tartışmasız benimsemesi,
- 4) Hedeflediği sosyalist toplum yapılanmasında devletin rolüne ve işlevine çok önem vermesi,
- 5) Kapitalist üretim tarzındaki gelişmeyi işçi sınıfının sosyal devrimiyle özdeşleştirerek mistikleştirmesi,
- 6) Proletaryanın özgürlük ve hak özgürlüğünü belirsiz bir geleceğe erteleyerek sosyalizmi iki aşamaya bölmesi" (Kızılçelik, 2013: 474-475).

Görüldüğü üzere Eleştirel Teori'nin Marksizm eleştirisi bu teoriye taraftar olan hemen her düşünürde farklı şekillerde kendini göstermektedir. Bu teori mensupları ne Marksizm'i reddetmek ne de revizyonist bir anlayışı benimsemek durumunda değillerdir. Dogmatik bir Marksizm anlayışına da sahip gözükmemektedirler. Batı Marksizm'inin kurucuları olarak çalışmalarını yürütmektedirler.

## Sonuç

Kuruluş aşamasında Marksist bir yapı gösteren, daha sonraları Eleştirel Teori olarak yoluna devam eden Frankfurt Okulu düşünürlerini hemen her alanda eleştiriye başvuran bir grup entelektüel olarak görürüz. ‘Eleştiri’ denilince hemen akla gelenin Eleştirel Teori olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Onun, döneminde Avrupa bilim ve kültür dünyasının parçaları olarak sayabileceğimiz Aydınlanmaya. Pozitivizme, Moderniteye vb. yönelttiği eleştirilerin sosyal bilimler dünyasında yeni bir dönemin doğuşun kapı araladığını söyleyebiliriz.

Eleştirel Teori yanlılarının ilk eleştiri alanı olarak Aydınlanmayı ele aldıklarını görmekteyiz. Onlara göre Aydınlanma genel kabulün aksine sorunlu bir alandır. Aklı yüceltmeyle yola çıktığı söylenen aydınlanmanın, onu ‘araçsal akıl’ konumuna indirgediğini görmekteyiz. Bireyin özgürlüğünü ve özerkliğini yok eden Aydınlanma totaliter bir yapı arz etmektedir. Bu yönüyle de yıkmak istediği putların yerine kendisini putlaştırarak koymuştur. Öyle bir noktaya varmıştır ki, hesaplaştığı her şeyin yerine kendini konumlandırmıştır. Aklı her şeyin temeline koyan Aydınlanma, zaman içinde kendine zarar vermeye başlamış, kutsallarla hesaplaşırken kendi kutsalını yaratmıştır. Bu dönemde akıl bir anlamda özerkliğini, dolayısıyla kendisini yok etmeye girişmiştir denilebilir. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde ‘çalışmalarımızda karşılaştığımız çıkmaz araştırmaya kalktığımız ilk konu olarak beliriyordu: Aydınlanmanın kendi kendini tahrif edici’ diyerek Aydınlanmanın ciddi bir eleştirisine yönelmişlerdir.

Eleştirel Teori mensuplarının sorguladığı konular arasında Pozitivizm önemli bir yer tutar. Bilimsel bilginin tarafsızlığına, bilimsel araştırmanın araştırmacının yargılarından ve değerlerinden bağımsızlığına vurgu yapan, bu manada olgu ve değer arasında mutlak bir ayrıma giden, olguyu değerden ayırıştıran ve onu insanın istemlerinden sıyrarak bilgiyi özne-nesne ayrımı çerçevesinde ele alan pozitivistlerin, bir bilgi teorisinin de sonunu hazırladığını söylemek mümkündür. Pozitivistler doğal ve toplumsal bir dış dünyanın da uygun bilimsel metotlarla bilinebileceğini ve bilgi yoluyla ona egemen olunacağını iddia ve kabul etmektedirler. İşte Eleştirel Teori bilgi ile dünya arasında böyle bir denklik ilişkisini kabul etmemekte, bilgiyi özne-nesne ayrımı esasına göre tanımlamayı reddetmektedirler.

Eleştirel Kuramcılar, temelinde rasyonelleşmenin yattığı kabul edilen Modernite ile hesaplaşmalarını bu rasyonelleşme üzerinden yürütürler. Weber’in rasyonelleşme kategorisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği modernlik çözümlemesinden beri, bu rasyonelleşmenin irrasyonelliğini teşhis etmek eleştirel kuramın merkezî ilgi alanı olmuştur. Modern toplumların yapısal analizini yapan Eleştirel Teori, onu tekeli, merkezci, otoriter ve totaliter olarak tanımlamıştır. Aydınlanma kaynaklı rasyonel yaklaşım modern toplumun temel yapısını oluştursa da bu, Eleştirel Teo-

risyenlerce kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü onlara göre toplumsal yapı akıl dışılıklarla, doludur. Bu bakımdan modern toplum akıl dışı unsurların hâkim rol oynadığı bir toplumdur. Böyle bir toplum yapısının ortaya çıkışında önemli bir rol oynayan sanayileşme ve teknolojik gelişmenin bireyi toplum içinde pasifleştirmesi kaçınılmazdır. Bunun da bizi götüreceği yer, modernitenin totaliterliğidir.

Eleştirel Teori'nin bir diğer problem alanı Marksizm değerlendirmesidir. Eleştirel Teori mensuplarının Marksizme bakışlarında yer yer farklılıklar görünse de temelde yatan eleştirel düşünce' Ortadoks Marksizme' yöneliktir. Bu bakımdan bu düşünürleri birer revizyonist veya anti-marksist gibi görmemelidir. Onların yapmak istedikleri, Ortodoks Marksizmde hatalı ve eksik gördükleri, bugünü anlama ve açıklamada yetersiz buldukları analizleri gözden geçirmek, bir anlamda Batı Marksizmi denilebilecek bir anlayışı temellendirmeye çalışmaktır. Bu noktada Batı Marksizmi'nin kurcu düşünürleri, "Ortodoks Marksizmin iki boyutta deterministik olduğunu öne sürmüşlerdir. Ortodoks Marksizmin temel anlayışlarından biri, üst yapıyı belirleyen alt yapı yani ekonomik temel olduğu; bir diğeri ise, sosyal hayatın bütün yönlerini belirleyen ve kökleri ekonomide olan tarihin yasalarını esas almasıdır. Son tahlilde dogmatizme sürüklenen bilimselci bir eğilim gösteren Ortodoks Marksizm, Marx'ı bir "mesih" gören anlayışa sürüklenmiştir. Bu anlayışın Eleştirel Teori yandaşları tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Öte yandan Marx'ın yaşadığı dönem itibariyle yapmış olduğu tahlillerin gözden geçirilmesi de gerekli görülmüştür. Nitekim bugün itibariyle ne işçi sınıfı ne de burjuva sınıfı Marksizmin tanımlarına uygun değildir. Bütün üst-yapı kurumlarının da alt yapı yani ekonomik temelde değerlendirilmesi tartışılmalıdır. Proletaryanın devrimci işlevi de gözden geçirilmelidir. Kısaca proletaryanın özgürlük ve hak özgürlüğü anlayışlarının ötelenerek sosyalist bir toplum yapısının oluşturulması Eleştirel Kuramcılarca mümkün gözükmemektedir.

Genel olarak tarihsel ve düşünsel serüveninden bahisle, belli alanlardaki eleştirel yaklaşımlarını ele aldığımız Eleştirel Teorinin ne olup olmadığıyla ilgili son değerlendirmeyi 'Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram' adlı makalenin yazarı Horkheimer'e bırakmak istiyorum:

"Bir bütün olarak Eleştirel Kuram için genel kıstaslar yoktur, çünkü bu kıstaslar her zaman olayların yinelenmesine ve böylelikle kendi kendini yeniden üreten bir bütünselliğe dayanırlar. Onayına güvenilebilecek bir toplumsal sınıf da yoktur. Her tabakanın bilinci, konumu gereği her ne kadar hakikat için belirlenmiş olsa da, mevcut koşullarda ideolojik olarak daraltılmış ve yozlaştırılmış olabilir. Eleştirel Kuram, tek tek adımlarının tüm kavrayışlılığına ve unsurlarının en ileri geleneksel kurumlarla örtüşmesine karşın, toplumsal adaletsizliğin ortadan kaldırılmasına yönelik, kendisine bağlanmış ilgi dışında özel bir mercie sahip değildir. Bu negatif

formüllendirme, soyut bir anlatım haline sokulduğunda, idealist akıl kavramının materyalist içeriğini oluşturur. Bugünkü gibi tarihsel bir dönemde hakiki kuram, eleştirel olmaktan çok olumlayıcı değildir; ona uygun eylem de 'üretken' olamaz. Günümüzde, insanlığın geleceği, geleneksel kuramların ve genel olarak yok olmakta olan bu kültürün unsurlarını içinde barındıran eleştiren davranışın varlığına bağlıdır. Hayal ürünü bir bağımsızlıkta, hizmet ettiği ve ait olduğu bir pratiğin biçimlendirilmesine salt kendi ötesinde bir şey gözüyle bakan düşüncenin ve eylemin ayrılmasıyla yetinen bir bilim, insanlıktan zaten vazgeçmiştir. Neyi yapması, neye hizmet etmesi gerektiğini kendisinin belirlemesi, üstelik tek tek parçalarında değil bütününde, düşünsel etkinliğin ayırt edici özelliğidir. Kendine özgü yapısı, bu yüzden onu tarihsel değişikliğe, insanlar arasında adil bir durumun oluşturulmasına yönlendirir. Günümüzde 'toplumsal tin' ve 'halk topluluğu' haykırışlarıyla, birey ve toplum arasındaki karşıtlık her geçen gün daha da derinleşmektedir. Bilimin kendi kendini belirlemesi gitgide daha da soyutlaşmaktadır. Düşüncenin konformizmi, onun sabit bir meslek olduğunda direktme, toplumsal bütünü içinde kendi içine kapamış bir alandır, düşüncenin asıl özünü feda etmektedir (Horkheimer 2012:387-88).

### Kaynakça

- Açıkgöz, Muharrem (2014/2). Horkheimer ve Marksizm: eleştirel kuramın başlangıcındaki bir ilişki üzerine, *Felsefe Logos eleştirel teori* (İç.), s. 55-66, İstanbul: Fesatoder Yayınları
- Adorno, Theodor ve Max Horkheimer (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ünler ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık.
- Adorno, Theodor W. (2014). *Minima Moralia*, Çeviren: Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Assoun, Paul-Laurent (2014). *Frankfurt Okulu*, Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi.
- Benhabib, Seyla (2015). Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları, *Frankfurt Okulu* (İç.), Çeviren: Salih Akkanat, Editör: H. Emre Bağce, s. 84-111, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bottomore, Tom (2013). *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları.
- Bozkurt, Nejat (1995). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet (2009). *Felsefe Taribi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Dellaloğlu, F. Besim (2003). Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında, *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe* (İç.), s. 13-36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eren, Işıl (2006). *20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıkmışlar ve Yeni Arayışlar*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Geuss, Raymond (2002). *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gülenç, Kurtul (2015). *Frankfurt Okulu Eleştiri Toplum ve Bilim*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Habermas, Jürgen (1997). *Bilgi ve İnsansal ilgiler*, Çeviren: Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel Yayınları.
- Horkheimer, Max (2012). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, Max (2016). *Akıl Tutulması*, Çeviren: Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I*, Çeviren: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kızılcılık, Sezgin (2013). *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Koçak, Orhan (2016). Önsöz, *Max Horkheimer Akıl Tutulması* (İç.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Odabaş, Uğur Köksal (2018). Tarihsel Süreçte Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü ve Habermas, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İç), s.2051-2066, Erzurum.
- Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu Kökeni ve Önemi*, Çeviren: Ahmet Özden, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Therborn, Göran (2015). Frankfurt Okulu, *Frankfurt Okulu* (iç.), Çeviren: H. Emre Bağce, Editör: H. Emre Bağce, s.19-54, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Veysel, Çetin (2017). Frankfurt Okulu, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (İç.), Editör: Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, s. 557-595, Ankara: Doğu Batı Yayınları.





## ÇEVİRİLER/Translations

### Platon'da 'Doğru İnanç ve Tekilleşme (Individuation)' Olarak Bilgi \*

Theodore SCALTSAS

Çeviri: Eda ÇAKMAKKAYA\*\*

#### Öz

Platon, *Devlet*'in beşinci kitabında, nesnenin *farklı tipleri üzerinde farklı şekilde işleyen iki farklı bilişsel yetiyi* birbirinden ayırır: bilgi ve inanç. *Devlet*'in altıncı kitabında ise, Platon'un bu açıklaması üzerinde değişiklik yaparak, *farklı koşullar altında* bilgi ya da inanç olarak davranan *tek bir biliş yetisi* olduğunu iddia ettiğini ileri süreceğim. Doğru inancın bilgiye dönüştüğü bu koşulların, nesnenin doğasını ve ontolojik statüsünü ortaya çıkaran, inancın nesnesinin *tekilleşmiş (individuation) açıklamasının* hükmü olduğunu göstereceğim. Platon doğru inancın nesnesinin tekil açıklamasının birçok alternatif yolunu araştırır. Çalışmamı doğru inancın bilgiye dönüşmesinin koşulunu yerine getirecek olan *tekilleşmenin teleolojik açıklamasının* Platonik taslağı ile sonlandıracağım.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Epistemoloji, Bilgi, Tekilleşme.

---

\* Scaltsas, Theodore (2012). Knowledge as 'True Belief Plus Individuation' in Plato. *Topoi* 31 (2):137-149.

Çevirenin notu: Bu çeviri sürecinde değerli emeğini esirgemeyen Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo'ya teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Dr. Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, cakmakkaya.eda@gmail.com.

### *Abstract*

In *Republic V*, Plato distinguishes *two different* cognitive powers, knowledge and belief, which *operate differently on different types* of object. I argue that in *Republic VI* Plato modifies this account, and claims that there is a *single* cognitive power, which under *different circumstances* behaves either as knowledge or as belief. I show that the circumstances which turn true belief into knowledge are the provision of an *individuation account* of the object of belief, which reveals the ontological status and the nature of the object. Plato explores many alternative candidates of individuation accounts of objects of true belief, which he discards. I conclude with a Platonic sketch of a *teleological account of individuation* which would satisfy his requirements of turning true belief into knowledge.

**Keywords:** Plato, Epistemology, Knowledge, Individuation.

Platon, *Devlet*'in beşinci kitabında, bilginin inancın bir çeşidi olmadığını iddia eder. O, bilginin gücünün inancinkinden farklı bir güç tipi olduğunu söyler. Bilgi evresi (durumu) bilişin farklı nesnelere nedeniyle inanç evresi yönünden analiz edilemez. Onun pozisyonu öncelikle Williamson ile paralellik göstermektedir. Buna göre; "Bilgi; inanç, doğruluk ve diğer faktörlerin bir bileşimi olarak çözümlenemez".<sup>1</sup> Platon'un argümanı, "dır"ın ["is/being (esti/on)] alternatif okumalarını araştıran alternatif yorumlara katkıda bulunması gerçeği ve onun epistemolojik ve metafizik önemi nedeniyle varoluşsal literatürde büyük ilgi görmüştür.

Bu makalede, bilişsel güçlerin doğasının ve işleyişinin Platon'un epistemolojisinde nasıl şekillendiğine odaklanarak, argümanın literatürde karşılaşılan yorumundan farklı bir yaklaşımı takip edeceğim. Platon'un sistemindeki güçlük, farklı çalışmalarında yer alan bilginin gücünün kavrayışının inancın gücü ile nasıl da *uyumsuz olduğunu* anlamaktır. Bilgi inancın bir *çeşidi* olarak ele alınır. Diğer bir deyişle, bir açıklama ile doğru inanç olarak incelenir. Nihai amacım, Platon'un *Devlet*'in beşinci kitabındaki bilgi kavrayışının, inancın bir çeşidi olarak bilgi kavramı haline gelen inanç ile *nasıl uyumsuz olduğunu* göstermektir.

*Devlet*'in beşinci kitabının bilgisi, yalnızca yanlışlanabilirlik bakımından değil, aynı zamanda nesnelere olan bilişsel kavrama türüne göre de inancın gücünden farklıdır ve inancın gücünden farklı şekilde işlev görür. Yine de, Platon'un bilginin gücü konusundaki kavrayışını, doğru inancın bir türü olarak bilgi kavrayışı ile *uyumlu hale getirdiğini* iddia ediyorum. Platon bu uyumu beşinci kitapta farklı olan bilginin ve inancın güçlerini, altıncı kitapta *tek bir güç* olarak yeniden tasarlayarak kurar. Bu tek güç sanki iki farklı güçmüş gibi farklı koşullar altında farklı işlev görür. Ayrıca, Platon'un bilgi kavrayışının -onun ontolojik durumu ve doğası ile birlikte- nesnesinin *tekilleşmesiyle* ilgilenen *yapısal bir kavrayış* olduğunu göstere-

1 Williamson (2000: 21; ayrıca bakınız 45)

ceğim. Bu iki sonuca bağlanarak, *Devlet*'in altıncı kitabının ortak bilişsel gücünün, doğru inancın nesnelere açıklamasını yapan tekilleşmenin hükmü aracılığıyla, inançtan ziyade bilgi olarak işlev göreceğini savunacağım. Böylece, Platon'un bilgi kavrayışının "nesnesinin tekilleşmiş açıklaması ile birlikte doğru inanç" olduğu gösterilmiş olacak.

## 1.Sokratik Epistemik Miras

Sokrates'i erken Platonik diyaloglar öncelikle ahlaki alanda tanımlar arayışında olarak gösterir. Sokrates'in tanımları, özellikle de onun ahlaki kavramları tanımlama girişimleri ve bilgiyi reddetmesi hakkında çok şey yazılmıştır. Burada bu konu<sup>2</sup> hakkındaki literatürü açıklamakla meşgul olmayacağım. Yalnızca S. Marc Cohen'in Sokratik tanımlara ilişkin "onların kelimeler hakkında değil ama *varlıklar* hakkında olduğu" fikrine katıldığımı belirtmekle yetineceğim: "Sokratik tanımlamalar kelimeleri karşılamazlar, aksine şeyleri karşılarlar. Sokrates 'adalet' kelimesinin ne anlama geldiğini bilmek değil adaletin doğasının kendinde ne demek olduğunu bilmek istiyordu...  $X = dfABC$  ancak ve ancak (1)  $X$ 'in bütün durumları  $ABC$ 'nin durumlarıdır ve  $ABC$ 'nin bütün durumları  $X$ 'in durumlarıdır ve (2)  $X$ 'in bütün durumları  $X$ 'in durumlarıdır; çünkü onlar  $ABC$ 'nin karakteristiklerine sahiptir."<sup>3</sup>Sokrates'in başarılı tanımlamalara sahip olduğunu düşündüğünü kabul etsek de etmesek de, onun varlıkları (bu durumda soyut ahlaki varlıklar) tanımlama çabası ona bu varlıkların yapısal bilgisini, o varlıkların ve onları o yapan şeyin ne olduğunu vereceğini gösterir.

Antik Çağ'dan beri, Xenophanes ile başladığı düşünülen ve özellikle Helenistik dönemde yıldızı parlayan skeptisizmin tarihinde oynadığı rol nedeniyle, Sokrates'in bilgiyi reddetmesi sorunu önemlidir.<sup>4</sup> Platon'da Sokrates'in hiçbir şey bilmediğini söylediğini gösteren metinler olduğu gibi, bilgi hakkında iddiada bulunduğunu gösteren metinler de vardır. Vlastos, Platon'un metinlerinde görülen her iki duruş için de adil bir pozisyon ileri sürer:

"Paradoksu çözmek için, yalnızca onun (Sokrates) kendi bilme kelimesi hakkında ikili bir kullanım yaptığını varsaymamız gerekir. O kesinlikle hiçbir şey bilmediğini deklare ederken, filozofların daha önce kullandıkları ve çok sonra kullanmaya devam edecekleri çok güçlü bir anlamdan söz eder. Bir kimse bir şeyi bildiğini söylediği zaman, bir kesinlik iddiasında bulunuyor demektir. Bu onu radikal bir biçimde, ahlaki bilgiye zayıf anlamda sahip olduğunu kabul etmekte serbest bırakır. Bu, O'nun kendi felsefi soruşturmasının ciddiyetsiz metodunu, safsatayı gerektirir."<sup>5</sup>

2 Bu konu için bakınız Nehamas (1975), Vlastos (1981a), Benson (1990), Rudebush (2009)

3 Cohen(2004)

4 Bilginin Sokrates tarafından onaylanmaması hakkında bakınız Gulley (1968), Vlastos (1971), Vlastos (1985)

5 Vlastos (1985), s. 12.

Felsefe tarihinin epistemolojik soruşturmasının en önemli öğelerinden biri olan bu konuda; Sokrates bilgiyi reddetse bile yine de bilginin tanımlanabilen bir *yapısı* olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda, onun bilgi anlayışı antik Yunan epistemolojisinin ana akımında yer alır.

## 2. Devlet'in Beşinci Kitabında Platon'un "Yeti" Epistemolojisi

Platon'un, *Devlet*'in beşinci kitabında ileri sürdüğü bilgi ve inanç teorisi üzerinde odaklanacağım, çünkü bu tezinin Platon'da bilginin diğer tartışmalarını anlamak için anahtar teori olduğunu düşünüyorum. Benim tezim, Platon'un bilginin *yapısal* açıklamasını geliştirdiğidir ki, o bu anlayışını geç dönem yapıtlarında da terk etmemiştir. Bilginin "yapısal" açıklaması ile kastettiğim şey, bilmenin bilginin objesinin yapısının tam açıklamasını gerektirdiğidir. Bu yapısal açıklama, bilen kişiye nesneyi onun herhangi bir oluşumunda<sup>6</sup> *yeniden tanımlamak* için olanak tanıdığı gibi, bilginin nesnesinin *tekilleşmesine* de yol açar. Bilgiyi elde edebileceğimiz enformasyonun çeşidine göre, ihtiyaç duyduğumuz değişik yollar, bilginin yapısal açıklamasının birbirinden farklı biçimleri olarak birçok Platonik diyalogda görülür.

*Devlet*'in beşinci kitabının açıklaması, Platonik Formlar için varoluşsal argümanlardan biri olması nedeniyle de önemlidir; çünkü Platon, onlar aracılığıyla Form olarak bulunan varlıklar iddiasının sebebini ortaya koyar. Bu onun kendi zamanında olasılıkla ve daha ayrıntılı anlamda, genellikle inanç olarak çevirisi yapılan *'doxa'(sani)* kavramı ile ne demek istediğine ilişkin bir yaklaşım sunması bakımından ayrıca önemlidir.

Platon felsefe tarihinde bir ilk olacak şekilde, güç için bireyselleşme kriterini önererek *Devlet*'in beşinci kitabında bilgi ve inanç arasındaki fark tartışmasını uygulamaya koyar. Bu metodolojik olarak önemlidir, çünkü felsefi metodunun gelişiminin bu erken safhasında, Platon'un bazı varlıkların *tekilleştirilebileceği* kriterini talep etmesi; Onun, *varlığın* ontolojisinde yeni bir türün tanıtımına olan duyarlılığını gösterir. Platon der ki:

Yetiler ne renge, ne biçime, ne de görebileceğimiz türden özelliklere sahiptir. Bir şeyleri ayırt edebilme yeteneğimiz bu türden bazı özelliklerin bir araya gelmesiyle mümkündür. Yeti söz konusu olduğunda, yalnızca neyi harekete geçirdiğine ve ne yaptığına bakarım ve bunlara ilişkin olarak her bir yetiyi o yeti olarak adlandırırım. Aynı şeyleri harekete geçiren ve aynı şeyleri yapan şeyi aynı yeti olarak adlandırırım: harekete geçirdiği ve yaptığı şey farklı olanları farklı adlandırırım. (477 c6-d5)

6 "Bir kimse Theaitetos ismini yazarken Th ve e; Theodoros ismini yazarken de T ve e harflerini kullanırsa bu kimsenin söz konusu sözcüklerin ilk hecelerini bildiğini varsayabilir miyiz? Bu kimsenin bilgiye henüz sahip olmadığını zaten kabul etmiştik." (Theaitetos, 208a)

Kriter tamamlandı mı? Bu koşullar bir yetinin bireyselleşmesi için gerekli ve yeterli mi? Ortada *aynı yolda* işleyen ama *farklı nesnelere* uygulanan yetiler olabilir mi? Platon bunun mümkün olmadığını mı düşünüyor? O, eğer bunlar aynı uygulamalarsa, aynı nesnelere sahip olmak *zorunda* olduklarını mı düşünüyor? Peki ya duyma hakkında? Köpekler aynı zamanda bizim duyduğumuz sesleri duymalarına rağmen, bizim duyamadığımız dalga boylarını da duyarlar. Her ne kadar Platon bunu bilmiyor olsa da, o köpeklerin koklamada çok hassas olduklarını ve insanların koklayabildiklerini de koklayamadıklarını da koklayabildiklerini biliyordu. Platon köpeklerin koklama duyularıyla insanlarınkini aynı fonksiyonda mı değerlendiriyordu? Yoksa o daha ziyade, köpeklerin koklama duyusunun bizim koklama yetimizle bulgulayamadıklarımızı bulgulamasının nedeninin, onların yetisinin bizimkinden büsbütün farklı yolda işlemesine mi bağlıyordu? Platon *Devlet*'in beşinci kitabında, farklı uzantılardaki yetilerin aynılığına izin vermezken, altıncı kitabındaki pozisyonu daha farklı ve karmaşıktır. Bu durumun, onun bilgi anlayışını açıklamasında temel rolü oynadığını iddia edeceğim. *Devlet*'in beşinci kitabının argümanı için, Platon'un bir köpeğin insanınkinden farklı bir koklama duyusuna sahip olduğunu kabul ettiğini varsayacağız, çünkü köpekler insanların koklayamadığı bazı kokuları koklayabilirler. O, aslında köpeklerin kokladıkları *bütün* kokuların insanların kokladıklarından farklı duyum nesnelere olduklarını kabul edebilirdi, çünkü onların koklamalarının ilgili yetileri farklıydı.

Platon'un *Devlet*'inin beşinci kitabındaki yeti kriterine göre; şu halde, bizim koklama yetimizin onlarınkinden farklı olması nedeniyle, köpeklerin kokladıkları kokuları aynı şekilde koklayamıyoruz. Bu pozisyon hakkında yetersiz olan bir şey vardır. Köpekler ve biz fırındaki rostonun kokusuna tepki gösterirken, "uzmanlaşmalarında" özdeş olmasalar da, aynı kokuyu kokladığımızı ve yetilerimizin aynı olduğuna dair ezici bir eğilim vardır. O halde, Platon'un yetiler için bireyselleşme kriterinde yetersiz olan nedir? Sorunu değerlendirmek ve onun çözümünü bulgulamak için, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine kadar felsefeye açık bir biçimde katılmış olan bazı metafiziksel araçları dışarıdan almaya ihtiyacımız var.

Aristotelesçi sınıflandırma sistemini kullanarak; bir kimse, yetinin *cinsleri* (koklamanın) ve *türleri* (insan koklaması, köpek koklaması) arasında ayrım yapabilir. Cinsler belirlenebilir; onun farklı türleri cinsin özelliklerini alternatif yollarla belirler. Örneğin, eğer köpek bir cins ise, Dalmaçyalı ve Terrier formları alternatif türlerdir. Bunun sonucu olarak, farklı tür köpeklerin koklama yetileri, ya da köpeklerin ve insanlarınkinin, genel olarak (tümel) aynı ama spesifik olarak farklı olmasını bekleyebiliriz. Ayrıca, insanların köpeklerle aynı kokuları alıp almadığı sorusu, kendi koku güçlerinin bireyselleşmesi için ek bir zorluk oluşturur. Kokuların bireyselleşme kriterlerini, cisimlerin güç-özellikleri olarak vermek zorundayız. Koklama yetisinin nesnelere, yetiler ve kokulardır. Bunun sonucu olarak, bir yeti için ne gibi bir bireyselleşme kriteri koyarsak koyalım, o aynı zamanda yetinin nesnesinin

tekillleşme kriteriyle aynı olmak zorundadır. Yetinin nesnelerinde kriterin sonraki uygulaması, orijinal yetinin tekillleşmesine zarar vermekle sonuçlanmamalıdır. Böylece, yetiler için Platonik bireyselleşme kriterince değerlendirilen insanlar ve köpeklerin koklama yetisinin farklılığı ya da aynılığı sorunu, genel (tümel) özellikler için bireyselleşme kriteri ile birlikte Platon'un kriterinin daha ileri bir ilavesini gerektirir. Sonuçta, ortaya çıkan yeti kriterinin nasıl titiz bir şekilde incelendiği, yetinin nesnelerinin (kendileri de birer yeti olabilir) bireyselleşmesini etkiler. Bu araştırmada bu incelenmeyecek.

Platon yetiler için tekillleştirme kriterine dayanarak, iki epistemolojik yeti arasında ayırım yapar: bilgi ve inanç- *gnosis* ya da *episteme ve doxa (sanı)*. “*Doxa*” (sanı) kavramı ile Platon bizim “inanç” (belief) kavramı ile anladığımızı anlatmak istemez. “İnanç” kavramından biz nispeten temellendirilmiş kavrayışın zihinsel durumunu anlarız. Bu, Platon'un düşündüğü *doxa*'nın, bu meselenin bağlamında ifade edilen şey değildir. Gördüğümüz gibi, Platon için bilgi ve inanç kendi ilgili nesnelere göre ayırt edilebilecek zihinsel yetkiler ya da yetilerdir; bu nesnelere bilişsel olarak erişimde yaptıkları şeydir. Bilginin bizim için yaptığı şey açık ve eksiksiz bir biçimde gerçekliğe ulaşmak; inancın yaptığı şey ise gerçekliği belirsiz ve yanılabilir bir şekilde temsil etmektir. Öncekinin (bilgi) yanlışlanamazlığı ve sonrakinin (inanç) yanlışlanabilirliği, Platon tarafından iki yeti arasındaki keskin ve belirli bir fark olarak tanıtlır:

Sanı da yeti midir, yoksa farklı bir şey mi?

Düşünmemizi sağlayan şey olduğuna göre sanı da yetidir.

Biraz önce bilgi ve sanının (opinion) aynı olmadıklarına katılmıştın.

Bir kimse nasıl olur da yanılabilir bir yetiyi, yanılmaz bir yetiyle karıştırabilir?

O halde, bilginin sanıdan açık bir biçimde farklı olduğu fikrine katılıyoruz.  
(*Devlet*, 477e)

“İnanç” kelimesinin kullanımının yanlış anlaşılmalarından kaçınabilmek adına, “*doxa*”nın çevirisi olarak “gerekçelendirilmiş sanı”yı kullanacağım. Bir sonraki aşamada Platon için gerekçelendirilmiş sanının ne olduğunu daha detaylı bir biçimde araştıracağız.

### 3. Bilgi ve Gerekçelendirilmiş Sanının Nesneleri

Platon'un argümanının bilgiyi, gerekçelendirilmiş sanıdan ayırmaya (*Devlet*'in beşinci kitabı, 475-479) kurulu genel yapısı şöyledir: ortada bilgi gibi (anti-şüpheci pozisyon) zihinsel bir durum vardır ve bu onun ne olduğu hakkındadır. Cehalet ne olmadığı hakkındadır. Gerekçelendirilmiş sanı ise ne olduğu ve ne olmadığı hakkındadır. Bilgi gerçeği yanlışlanamaz bir biçimde, cehalet yanlış olarak ve gerekçelendirilmiş sanı yanlışlanabilir bir biçimde temsil eder. Platon cehalet (*agnosia*) hakkında çok fazla konuşmaz. O'nun, cehaleti zihnin bir gücü

olarak değerlendirdiğini varsaymamız için çok az sebep vardır. Cehalet, onun ne olduğu ve ne olmadığı arasında bağlam kurmak ve onlar arasında gerekçelendirilmiş sanının nesnelere yerini tayin etmek adına, argümanda kısaca ifade edilir.

Her ne kadar, bilgiden gerçekliği temsil eden olarak söz etmişsem de, Platon'un dili, algısal upuygunluktan çok daha fazlasıdır. Tek başına bilgiye sahip filozoflar hakkında şunları söylüyor: "gerçek filozoflar kimler? Doğruyu öğrenmeyi sevenler." (475 e). Bunun hakkında söyleyecek daha çok şeyimiz var, özellikle hata içeren gerekçelendirilmiş sanı hususunda.

Yetilerin bireyselleşme kriteri, yetinin nesnesinin ve işleyişinin spesifikasyonunu gerektirdiği için bilgi ve gerekçelendirilmiş sanının işleyişlerinde fark yaratır. Platon ilgili nesnelere karşılaştırmaya devam ederek, cehalet ve bilginin nesnelere hakkında şöyle der: "Bu durumda şu yeterli bir kavrayıştır: Nasıl incelediğimizin bir önemi olmaksızın, var olan bilinebilirken var olmayanın bilinmesine olanak yoktur." (477a). Bunlar tam olarak Platonik Formlardır. Platon onları olağan tayin ettiği gibi 'kendinde *F olan*' olarak tanıtır ve onları '*F şeyler*'inden ayırt eder (476b-c).

Ayrıca Platon her bir formun sayısal (nümerik) birliğini kurmakla ilgilenir:

güzel ve çirkin zıt olduklarına göre, onlar farklı iki şeydir. [...] İki farklı şey olduklarına göre, ikisi de tek başına vardır. [...] Aynı şey doğru, yanlış ya da iyi ve kötü gibi şeyler için de geçerlidir. Her biri kendi başına tektir. Yalnızca farklı kombinasyonlar gereği farklı görüntüler altında karşımıza çıkarlar. (476a)

Platon ister nesnelere ister eylemlerde isterse formlardan pay alan diğer şeylerde, her bir formun onlara karakteristiğini veren olarak göründüğünü söyler. Böyle bir konum, *Parmenides*'te ele alınan pay alma'nın doğasına aittir, pay alma'nın doğası hakkında bir form ile onun örneğinin 'birleşiminin' neyi gerektirdiğini açıklama girişiminde bulunmayacağım. Yine de bugünkü bağlamda Platon için zorluklar doğurduğu düşünülebilir. Formlardan pay alma biçimi farklılaşmada rol oynayacak.

Her bir Formun sayısal birliği, örneğinin çokluğundan farklı olarak, Platon'un çokluktaki benzerlik açıklamasının üstünde ve merkezinde yer alır. Bu tema mevcut argümanda mevzu bahis değildir. Fakat Platon neden her formun sayısal benzersizliğini argümentatif açıdan tanıtmak ve kurmak için kendi yolundan dışarı çıkmaktadır? Platon için Formlar üstte açıklayıcı bir rol olarak onun metafiziğinde yer alır. Formların tanımlayıcı bir özelliği olarak, her bir şeyin karakteri ya da dilin genel ifadesi başına tek bir Form'un bulunduğunu tespit etmek önemlidir. Mevcut bağlamda daha da önemlisi, her bir Formun tekliği (eşsizliği) gerekçelen-

7 Aynı zamanda bakınız örneğin, "Ruh ölümsüz olduğu için, birçok defa doğmuş ve hem burada hem diğer yaşamda her şeyin bilgisine sahiptir." (*Menon*, 81d)

dirilmiş sanının nesnelere farklı olan bilgi nesnelere hazırlayıcı kanıt olarak, kendi örneklerinin çokluğuyla tezatlık içerir. Bu, Formların örnekleri çokken kendilerinin tek olduğu anlamına gelmez; daha ziyade, herhangi bir F Formunun örneklerinde görülmeyecek biçimde her birinin tek (eşsiz) olduğu anlamına gelir. Her bir formun eşsizliğinin doğası Platon'un argümanında “-dır” eylemini okuma biçimimize dayanır.

Platon'un bilginin nesnelere durumunu karakterize etmek için kullandığı ifadeler şunlardır: “on” (being, ne olduğu), ya da “eilikrinos on” (özel olarak ne olduğu), ya da “pantelos on” (tam olarak ne olduğu). Bunun aksine, cehaletin nesnelere için “me on” (ne olmadığı), ya da “medame on” (hangi biçimde olmadığı) gibi ifadeler kullanır. Kendi başlarına, bu ifadeler alternatif yorumlara sahip olabilir: Varoluşsal olarak, yüklem olarak, ya da doğru olarak. Varoluşsal olarak; onlar, formların varlık seviyesinin en üst düzeyde olduğu yerlerde eksiksiz ifadeler ve bir tür varoluş derecesi doktrini olarak ele alınabilir. Yüklem olarak, karakterizasyonu tamamlayan, genel şartları yitirmiş eksik ifadeler olarak okunabilirler. Doğru olarak, onlar eksik cümleler olarak okunacaklardır (Sonra gelen bölümde bu okumalar hakkında daha fazla tartışma görülecek). Son olarak, gerekçelendirilmiş sanının nesnelere aşağıda belirtildiği gibi tanımlanır:

“...Bu sayılan güzel şeyler arasında, aynı zamanda çirkin görünmeyecek bir şey var mıdır? Ya da bu adil olanların içinde aynı zamanda adil olmayan olarak görünmeyecek bir şey var mıdır? Veya dindarlar içinde aynı zamanda dindar görünmeyecek bir şey var mıdır? Yoktur, çünkü onların bir bakıma güzel bir bakıma çirkin görünmeleri ve sorduğunuz diğer şeyler hakkında da durumun aynı olması gereklidir. Peki ya yarım, aslında başka bir açıdan bakıldığı zaman iki katıdır, değil mi? Büyük, küçük, ağır, hafif gibi şeyler duruma göre değişir, değil mi? Bazen büyük olan küçüğe, bazen ise küçük olan büyüğe dönüşür, değil mi? Bunlardan her biri her zaman her iki karşıtın da pay alır.” (479a-b)

Temel zorluk, eksiksiz bir biçimde var olan ya da bir bakıma var olmayan, aynı zamanda, *F* olma ve *F-olmayan* olma kavramına uygun düşen -dır'ın (*esti, on*) yorumlanışında bulunmaktadır. “-dır” (to be) fiilinin üç yorumu (yukarıda sunulan) Platon'un mevcut pasajında bilginin, gerekçelendirilmiş sanının ve cehaletin nesnelere hakkında geliştirdiği argümanların alternatif okumalarını sunar. Birincisi, bilginin nesnelere tamamıyla ya da eksiksiz bir biçimde var olan nesnelere olarak açıklayan *varoluşçu yorumdur*. Dahası o inancın nesnelere bir şekilde daha az derecede tam anlamından daha az var olan olarak ve cehaletin nesnelere hiçbir şekilde mevcut olmayan olarak tanımlar.<sup>8</sup> Bu yorum, Platon'a *gerçeklik dereceleri at-*

8 Bilgi argümanının varoluşsal okuması için örneğin bakınız, Cross ve Woolzley (1964); Hintikka (1973); Stokes (1992)



fedilmesi geleneğinin temelini oluşturmuştur.<sup>9</sup> Elbette ki bu, varoluşun “*daha düşük derecedeki*” manasını anlamakta sorunludur. Ancak bu Platon'un pozisyonuna zarar veren bir öge sayılamaz. Yine de, Platon'un kendi argümanında ne demek istediğinin alternatif yorumlarını bulmak için başka nedenler var olduğuna inanıyorum. Özellikle, varoluşçu yorum gerekçelendirilmiş sanının nesnelere açıklamasına uygun değildir. Göreceğimiz gibi, gerekçelendirilmiş sanının nesnelere, Formlar ve onların karşıtları tarafından karakterize edilmiştir. Örneğin bir şeyin güzel ve çirkin olması gibi... Bu pozisyonu, varoluşsal bir okumayla yorumlarsak; güzel bir nesnenin, çirkinlikten de pay aldığı için, Güzel Formu'ndan daha az var olduğu sonucunu türemeyiz ki bu o nesneyi daha az güzel yapar ama varoluşsal olarak eksiltmez. Benzer sorunlar cehalet yetisinin nesnelere varoluşsal yorumu için de geçerlidir.

Gerekçelendirilmiş sanının nesnelere hemen yukarıda alıntılanmış olan tanımı, “-dır”ın yüklemel yorumunu çağırır. Bilginin nesnelere “*F*” her anlamında “*F*” iken, örneğin Güzellik Formu eksiksiz bir biçimde güzeldir; gerekçelendirilmiş sanının nesnelere hem *F* ve hem de *F-olmayandır*.<sup>10</sup>

Bu yorum bilginin ve gerekçelendirilmiş sanının nesnelere anlamak için bize yardımcı olsa da cehaletin nesnelere için durum daha sorunludur. Çünkü bu yorumda cehaletin nesnesi tam anlamıyla *F-olmayandır*, yine de *F* olarak bilinebilir; büyük olan küçük olarak ve dürüst olan, dürüst olmayan olarak bilinebilir.

Son olarak, “-dır”ı (is) “doğrudur” (is true) olarak anlayan, doğru olan (veridical) yorum vardır. Bu cehaletin nesnesinin tamamen yanlış olmasına karşın<sup>11</sup>, bilginin nesnesinin tam anlamıyla doğru, gerekçelendirilmiş sanının nesnesinin hem doğru hem de doğru olmayan olduğunu söyler. Gail Fine'nın doğru olan yorumunun versiyonunda, inandığımız şey doğru ya da yanlış olabilirken, bilinen tam anlamıyla doğrudur. Bu bilginin nesnelere inancın nesnelere doğru önermeler olarak örtüşebileceği anlamına gelir. Fine, Platon'un bilginin nesnelere dünyası ve inancın nesnelere dünyası şeklinde, gerçekliğin İki Dünya görüşünü savunmadığını ileri sürmek için bu argümandan faydalanır. Gonzales (1996) *Devlet*'in beşinci kitabının Fine okumasına karşı bir argüman ileri sürer. Doğru ve varoluşsal olan olarak yorumlamada, nesnelere aksine bilişsel yetilerin nesnelere, önermeler olduğu gibi yüklemel yorumları da olabilir.

Benim anlayışında, Platon'un argümanı farklı pasajların farklı okumasını gerektirir, ya da en azından bazı pasajlar “-dır”ın (*esti, on*) üç okumasından biri

9 Cross ve Woosley (1964), Ch. 7-9.

10 Allen (1960), Vlastos (1965), Gosling (1968), Annas (1981), Smith (2000), Sedley (2007) ve Gonzalez (1996) varoluşsal ve yüklemel olan yorumun birleşimi.

11 Fine (1978, 1990). Doğru olan olarak yorumun kritik tartışması ayrıca Job van Eck tarafından önerilmiştir (2005).

altında en doğal haliyle okunmalıdır. Ancak bütün argüman boyunca aynı okumayı kullanamayız. Yine de burada farklı kısımların nasıl alternatif yorumlar altında okunacağını göstermekle ilgilenmeyeceğim, çünkü bu *Devlet*'in beşinci kitabı üzerine ikinci literatürde çoktan ayrıntılı bir şekilde yapılmıştır.<sup>12</sup>

*Devlet*'in beşinci kitabındaki bilginin gerekçelendirilmiş sanı olduğu argümanı üzerinde odaklanmayı düşündüğüm şey, onun bize bilgi yetisinin ya da melekesinin, gerekçelendirilmiş sanının yetisi ya da melekesinden farklı olduğunu anlatmasıdır. Bu, Platon'un bilinen yetiler hakkında fikir yürütülemeyeceği ölçütünü veya tam tersini takip eder. Platon'un mevcut bağlamda farklı güçler tarafından ne demek istediğini açıklamak için kullandığı örneği not etmek yol gösterici olacaktır; o görmeyi ve işitmeyi dikkate almamızı ister (477 c). Onlar hakkında önemli olan, onların *nesnelere* renk ve sesler gibi tamamıyla örtüşmeyen şeyler olmasıdır. Onlar, bu yetilerin her birinin diğerinden farklı olması gibi tür olarak farklıdır: görmek ve duymak gibi.

Buradan şu sonuç çıkar: Bilgi ve gerekçelendirilmiş sanı arasındaki ayrım da, *bilgi* gerekçelendirilmiş sanının özel bir çeşidi olarak, *gerekçelendirilmiş sanı açısından çözümlenemez ya da tanımlanamaz*. Örneğin, *Devlet*'in beşinci kitabında, görme yeteneğinin duymanın özel bir çeşidi olarak tanımlanamayacağı gibi. Eğer bu şekilde düşünmek zorundaysak, bunun önemi inanç ve bilgi hakkında bin yıllık dönem için filozofların düşündükleri gibi bir tür inanç, özellikle gerekçelendirilmiş doğru inanç olmadığına dair Platon'un bakış açısına bir katkıda bulunmaktadır. Aslında, bu bilgi anlayışının kökeninin genel olarak Platon'un kendisi olduğu düşünülür, *Menon* ya da *Theaitetos*'ta bazı pasajlarda Platon bilgiyi doğru inancın bir çeşidi, örneğin; açıklaması yapılan doğru inanç olarak tanımlıyor görünmektedir. Platon *Menon*'da der ki: [gerekçelendirilmiş doğru sanı] “düşünülmekle bulununcaya, yani bir yere bağlanıncaya kadar, onların fazla bir anlamları yoktur” (98a). *Theaitetos*'ta ise Platon, “bilgi gerekçelendirilmiş doğru yargıdır, ancak bu doğru yargı gerekçelendirmesi olmaksızın bilginin dışında kalır” (201 c-d) yargısının doğru olup olmadığını araştırır.

Hesabı verilen doğru inanç olarak bilgi kavrayışının bu çeşidine, yalnızca zamanımızda Gettier'in (1963) gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmadığını gösteren ünlü karşı örneğiyle meydan okundu. Bu meydan okuyuşu yanıtlamak için birçok girişimde bulunuldu, öncelikle başarısız olmakla birlikte bilgi için gerekçelendirilmiş doğru inanç gereksinimine dördüncü bir koşul eklendi. Ancak Gettier'in “bilgi” testini geçecek durumların çeşidini bloke edebilecek yeterli bir ek bulunamadı.

12 Platon'un *Devlet*'inin beşinci kitabında bilgi ve inanç teorisinin yorumlayıcı tablosunun kapsamlı araştırması de Harven tarafından verilmiştir.

Geçtiğimiz son kırk yıl içinde Gettier'in karşı örneğine muhalif biçimde, bilginin analizini "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak desteklemenin birçok başarısız girişimi gerçekleştirildi. Buna karşılık, Timothy Williamson alternatif olarak, bir çeşit inanç fikrine indirgenemeyen ilkel zihinsel bir durum anlayışı önerdi.

...bilgi ve yalnızca bilgi, kanıt oluşturur. Bu metin bu ilkeyi savunmaktadır, bu S'nin kanıtıyla S'nin bilgisini eşitler (dengeler), her bir birey ya da topluluk için olası herhangi bir durumda S... Bu denklemi E=K olarak adlandırır.<sup>13</sup>

Williamson'un 'dolaysız/dolaysız bilgi'<sup>14</sup> (knowledge first) analizinde, her ne kadar bilgi inancın bir çeşidi değilse de, yine de inancı gerektirir<sup>15</sup>, buna rağmen:

inanç bilgiyi hedefler (yalnızca doğruyu/doğruluğu değil)... Çeşitli diğer koşullar karşılandığı halde bilmek yalnızca inanmak değildir: Bu o durumun yeni bir çeşididir, gerçek olandır.<sup>16</sup>

Williamson'a göre, mevcut meselemizle en ilişkili olan şey, bilginin inancın bir çeşidi olmadığıdır. Bilgi, bilginin durumuyla ilgilenen herhangi birinin inançlarından çıkarsadığımız inanç ve koşullar düzleminde çözümlenemez. Daha ziyade, gerekçelendirilmiş sanı ilkel olarak dahi olsa zihinsel durumun tamamen farklı bir türüdür. Bu, Platon'un ve Williamson'un bilgi teorileri arasındaki ortak özellik olarak üzerinde durmak istediğim, bilginin "belirli koşullardaki inanç" olarak çözümlenemezliğidir. Aynı zamanda onların açıklamalarındaki farklılığı da vurgulamak isterim: *Devele'*ın beşinci kitabında, Platon bilginin inancı gerektirdiğini düşünmüyordu. Bilgi ve inancın daha sonraki değerlendirmelerinde aralarındaki ilişki daha yakındır. Öyle ki gerekli koşullar karşılandığında inanç bilgiye dönüşür.

*Devele'*in beşinci kitabına göre, bilgi; görmenin duymanın bir çeşidine indirgenebileceğinden daha fazla gerekçelendirilmiş sanının bir çeşidine indirgenemez. Bilgi ve gerekçelendirilmiş sanı iki farklı zihinsel yeti ya da melekedir. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi gerekçelendirilmiş sanı ve bilgi, Platon'a gerekçelendirilmiş sanının bilgiye *transformundan* söz etmeye izin verir. Platon'a göre gerekçelendirilmiş sanının bilgiyle ilişkisinin nasıl olduğunu anlamak için, Platon'un *Devele'*in beşinci kitabında gerekçelendirilmiş sanının durumuna ilişkin verdiği açıklamaya döneceğiz.

13 Williamson (1997), s. 717.

14 Çevirenin notu: Platon'un epistemisi gibi deneyden edinilmeyen dolaysız bilgi kastedilmektedir.

15 Williamson (2000), 41-48.

16 Williamson (2000), 47.

#### 4. Devlet'in Beşinci Kitabında Gereçeklendirilmiş Sanıyla İlgili Problemler

Platon bilgiye sahip olmayan ama yalnızca gerçekçendirilmiş sanıya sahip olan zanaat/sanat sevenler (algıyı sevenler)<sup>17</sup> (the lovers of sight) ile bilgiye sahip olan filozofları birbirinden ayırır:

Bu, filozof adını gerçekten hak edenler ile sanata meraklı olanlar, zanaatkarlar arasındaki ayrımdır. Zanaatkarlar güzel sözleri, renkleri ve bunlardan üretilen sanat eserlerini severler. Buna karşın, onların düşünceleri güzelin kendisini görmek ve sevmek konusunda yetersizdir. (476 a-b)

Platon'un tanımladığı zanaat/sanat severlerin kesin doğasını anlamak önemlidir. Onlar, güzelin kendisini sevmekte başarısızlığa uğrarlar; yalnızca renklerdeki ve seslerdeki güzelin örneklerini ve onlardan üretilen öğeleri severler. Daha da önemlisi, onlar kendinde güzellik fikrini kavramakta başarısızdırlar. Bunu, bilgi ve gerçekçendirilmiş sanı arasındaki temel farkı gösteren zanaat/sanat sevenlerin temel başarısızlığı olarak ele alıyorum. Aşağıda göreceğimiz üzere, onların bilişsel durumları, bilgi ve gerçekçendirilmiş sanının bilişsel durumlarının içeriğindeki niteliksel farkta yanlış belirleme ve karışıklık içerir. Platon için inanç, doğru ya da yanlış olabilse de bilgi gerçektir (factive)<sup>18</sup>. En iyi ihtimalde bile, onlar gerçeğin ne olduğunu 'görme'sine izin verecek olan gerçeklikle bağlantı kurma biçiminden yoksundur. İnanç yanlışlıkla karışmış haliyle doğrunun izini sürer.

Platon yalnızca gerçekçendirilmiş sanı yetisine sahip olan ama bilgi yetisinden eksik olan zanaat/sanat sevenlerin, bilenlerin sahip olduğu doğruların sunulmasıyla yönlendirilemeyeceklerini açıklamak için çok çaba harcadı. Onların başarısızlığı daha esastır, çünkü onlar doğru kendilerine gösterildiğinde bile "göremez"ler:

güzel şeylerin duyusuna sahip olan ama kendinde güzel şeylerin duyusuna sahip olmayan bir kimse, bir başkası tarafından kendinde güzelin bilgisine yönlendirilse dahi bunu kavramakta yetersizdir. (476c)

Neden zanaat/sanat sevenler kavrayamıyor? Zanaat/sanat sevenlerin, güzelliğin bilgisinin bilişsel durumuna erişmesini engelleyen şey nedir? Bunu anlamak için zanaat/sanat sevenlerin neyi kaçırdığını anlamak amacıyla, Platon'un gerçekçendirilmiş sanının durumunu nasıl tanımladığını görmemiz gerekir. Platon devam eder:

17 Çevirenin notu: Burada zanaat/sanat (algı) sevenler ile yazarın demek istediği şey bilgi ve sanı arasındaki ayrımda bilgeliği sevenlerin yani filozofların bilgiye ulaşmalarına karşın, zanaat/sanat sevenlerin sanı düzeyinde kaldıklarıdır. Bu kullanım bilgi ve sanı arasında yapılan ayırım göz önünde bulundurularak okunmalıdır.

18 Çevirenin notu: Yine bilgi, inanç ve sanı bağlamları düşünüldüğünde, bilgi dolayımına gönderme yapacak biçimde kullanılmış olup 'gerçek' kavramıyla karşılanmıştır.

Böyle bir kimse gerçekten uyanık mıdır yoksa rüya halinde midir? Bu bir rüya değil midir: ister uykuda olsun ister uyanık olsun, bir şeyin benzerini o şeyin aslıymış gibi görmek rüya değil midir? ( 476c)

Gerekleştirilmiş sanıya sahip olan ama bilgiye sahip olmayan kişinin durumu *bir rüya* hali gibi tanımlanır. Platon bu durumu gerçekleştirilmiş sanıya sahip olanın, benzerlik olmayan yerde benzerlik gördüğünü söyleyerek açıklar. Gerekleştirilmiş sanıya sahip olan, orijinal olan ile onun kopyası olanı karıştırarak daha büyük hata yapar. Bu, yalnızca bir tanımlama hatası değildir; aynı zamanda ontolojik kategorilendirmede ve şeylerin bir diğerine olan ilişkisi hakkında bir hatadır. Onlar farklı bir *ontoloji alanını* başka bir alanla karıştırıyorlar, bu genellikle rüya halinde olanın, rüya halinde olmayandan farklı bir gerçeklik vizyonuna sahip olduğunu gösterir. Rüya halinde olan, gerçekliğin farklı alanlarındaki varlıklar arasındaki ayrımı söyleyemez. Karışıklık benzerler arasında olmakla birlikte, buna kategorik olarak farklı olanlar neden olur.

Kabul edilmelidir ki, böyle bir durumda tikel çeşitliliği metafiziksel olarak doğru bir biçimde kavrayamazlar. Onlar, kendilerini tümeller ve Platoncu anlamdaki Formlar dahil olmak üzere transandantal varlığın herhangi bir biçimini reddetmeye adanmış olabilirler. Bu reddediş tekillikler arasındaki temsilin Wittgensteinci anlamdaki ilksel ilişkisi olarak benzerlik açıklamasının lehinedir. Ama burada bizim için ilginç olan, zanaat/sanat severin bilgi yerine gerçekleştirilmiş sanı tarafından kuşatılmış olmasından ötürü sıkıntı çekip çekmediğini doğrulamak değil, Platon için gerçekleştirilmiş sanının bilişsel durumunun ne olduğunu ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla, biz Platonik ontolojinin doğruluğunu varsayacağız ve zanaat/sanat severin durumunu Platonik ontolojisiyle olan ilişkisinde değerlendireceğiz.

Zanaat/sanat severin kafa karışıklığı durumunu anlamak için, onların hatalı bilişsel durumunu *Theaitetos*'ta betimlenen çeşitteki yanlış belirleme durumuyla karşılaştırabiliriz. Bu kitapta algılayıcı, uzaktan görünen Sokrates'i, Theaitetos olarak algılar. Bu, aynı çeşitten nesnelere tanımlanmasındaki bir hatadır. Bu bize gerçekliğin kavrayışının, algılayıcının durumu hakkındaki bir şeyden, onun hatalı algısından başka bir şey söylemez. Bunun aksine, zanaat/sanat severin sergilediği başarısızlık gerçekliğin kavrayışının eksikliğidir. Bu, *hangi nesneyle* ilgilendiğine ilişkin bir hata değildir, yalnızca, bu kozmosta orada ne olduğunun eksik kavrayışını açığa çıkaran, ilgilendiği *nesnenin çeşidinde* bir hatadır. Platon'a göre, zanaat/sanat severler karakteristik ontolojisiyle birlikte bütün bir gerçeklik alanını reddetmeye de gözden kaçırmaktadır. Yine de zanaat/sanat sever kendi sınırlı ontolojisinin gerçekliğin bütününe kapsadığını düşünür. Onlar *güzelliğin kendinde doğasını* anlayamaz ya da "kavrayamaz":

Onların düşünceleri kendinde güzelin doğasını takip etmekte ve görmekte yetersizdir. (476b)

## 5. Varlıkların Tekilleştirilmesi: Çeşitleri ve Doğası

Zanaat/sanat sevenler iki yolda hata yaparlar. Onlar Form olarak varlığın çeşidini anlayamazlar ve dahası, Formun kendinde doğasını kavrayamazlar. Onlar, Formu onun örneklerinden ayırt edemediklerinde, Güzellik Formunun varlığının çeşidini kavramakta başarısızlığa uğrarlar. Örneğin; Güzellik Formu ve ondan pay alan doğadaki güzel şeyler gibi. Onlar dünyadaki güzel nesnelere tek bir Güzellik Formunun yalnızca kopyaları olduğunu fark etmekte başarısız oldukları zaman, Güzellik Formunun doğasını kavramakta da başarısız olurlar. Zanaat/sanat severler teorik kavrayışın algısal yetenekten ziyade matematiksel kavrayışa yakın olduğunu gözden kaçırmazlar. Bundan dolayı onlar, belirli bir biçimin *varolduğunun*; bu varlıkların kozmostaki *rolünün* ne olduğunu; bu varlıkların neden o varlıklar olduğunu farkında değildirler. Buna ek olarak, onlar bu kavrayıştan yoksun oldukları için, esasen farklı olan, ama aynı zamanda diğerleriyle benzerlik gösteren varlıklardan ayırt edemezler. Onların sorunu, ontolojide bazı varlıkların gerekliliğini ya da onların deneyimlerimizle olan ilişkilerini idrak edememeleridir.

Bunlar bir inancın *gereçlendirilmesinin* başarısızlığı değil, inancın hakkında olduğu nesnesinin *tekilleştirilmesinin* başarısızlığıdır. Aslında, onların kavrayışındaki eksiklikler iki yönde işler: zanaat/sanat severler yalnızca dünyadaki varlıkların tümünü, Formları fark etmekte değil; ama aynı zamanda örnekleri fark etmekte de başarısızdırlar. Örneğin, çevrelerindeki güzel şeyler kendinde Form *değildir*, yalnızca onun kopyalarıdır. Bu inanç durumunun, deneyimin nesnelere hakkında bile *olmadığı* anlamına gelir; çünkü açıkçası zanaat/sanat severler deneyimin nesnelere ve onların ilgili Formlarını ayırt edemezler.

*Devlet*'in beşinci kitabındaki epistemolojik-metafiziksel argümanın savunduğum okumasında, bu konuyla ilgili literatürdeki görüşlerden ayrılacağım. Bunlar kapsamlı bir biçimde, ya bilginin nesnelere gerekçelendirilmiş sanının nesnelere kesin bir şekilde ayrıldığını (Formlar ve dünyadaki şeyler arasındaki ontolojik ayırım) ya da onların nesnelere sınıfı ile örtüştüğünü kabul eden görüşlerdir (örneğin doğru önermeler). Platon'un bu pasajda bize söylediği şey, filozofların tümelini bütün ontolojisinin kavrayışına sahip olmalarına karşın, zanaat/sanat severler gibi insanlarınsa yalnızca tümelerin ontolojisinin bazılarıyla bilişsel bağlantı kurdukları ve bunun, "karışıklığın peçesi" (veil of confusion) yoluyla bu nesnelere ilgili doğası ve çeşidine göre olduğudur.

Platon'un konumu, her şeyin dünyadaki biçimine göre, filozofun yeteneğinin ne olduğu ve açıkça filozofun bile bilişsel kapasitesinin sınırının ne olduğunu söylediği pasajda açığa çıkar. Bilgiyi sevenlerin bilişsel durumunu tanımlamanın aksine zanaat/sanat severlerin bilişsel durumu hakkında Platon bize, filozofların Formları, sahip oldukları mükemmel paradigmalara ayırt ettiklerini, *ama aynı zamanda* bu Formların kopyaları ve örnekleri olarak *deneyim nesnelere* tanıyabildiklerini söyler:

Ancak karşıt açıdan bakmak adına, güzelin kendisine inanan, hem güzel şeyleri hem de güzellikten pay alan şeyleri bilen ve bunları birbirine karıştırmayan insan rüyada mıdır yoksa gerçek yaşamda mı? (476c-d)

Bilgeligi seven, filozof, zanaat/sanat severlerden farklıdır, çünkü onlar bilişsel durumlarının nesnelere tekilleştirmekte başarılıdır. Filozof Formların var olduğunun ve dünyadaki nesnelere Formlardan pay aldığı farkına varır. Bu durum (476c) dünyadaki nesnelere, Formların kopyaları olduğu anlamına gelir ve filozof şeylerin söz konusu iki sınıfını ayırmayı başarabilir. Böylece filozof Formların *varlığının çeşidinin* ne olduğunu kavrar. Bunun aksine, zanaat/sanat severlerin böylesine varlığın çeşidini ya da onların ilgili doğaları arasındaki farkı kavrayamadığını görüyoruz. Bu, Platon'da bilgi ve gerekçelendirilmiş sanı arasındaki farkın temeli olarak ele aldığım şeydir:

Böylece onun [bilgeligi sevenlerin, filozofların] düşüncelerini bilgi, diğer kimsenin [zanaat/sanat severler] düşüncelerini ise sanı olarak adlandırmakta haklıyız. (476c)

## 6. Gerekçelendirilmiş Sanının Bulanıklığı (Dimmes), Nesnelere Doğasının Belirsizliği ve Dilin Yetersizliği

Benim yorumumdaki argümanda bir gerginlik ortaya çıkıyor gibi görünüyor. Bir yandan, filozoflar Formların ve *onlardan pay alanların* -deneyimimizin nesnelere- bilgisine sahip olarak sunulur, oysaki zanaat/sanat severler ikisinin de bilgisine sahip değildir. Aslında onlar *yalnızca çokluğun* karışık kavrayışı olan gerekçelendirilmiş sanıya sahiptir. Diğer yandan, bilgi yetisinin nesnelere gerekçelendirilmiş sanı yetisinin nesnelere farklı olduğu iddia edilir; çünkü onlar farklı yetilerdir. Buna göre; bilginin nesnelere *yalnızca Formlardır*. Oysa gerekçelendirilmiş sanının nesnelere *yalnızca deneyimin çoklu nesnelere*dir. Kısacası gerilim, farklı nesnelere<sup>19</sup> olduğu iddia edilen yetiler olarak açığa çıkar. Filozofların Formların *ve onlardan pay alan gerekçelendirilmiş sanının nesnelere* bilgisine sahip oldukları iddia edilir.

Bu gerilimin var olduğuna inanıyorum. Bununla birlikte, söz konusu gerilim Platon'un tanımladığı ve yüzleştiği metafiziksel problem hakkında öğreticidir. Problem, gerekçelendirilmiş sanı yetisinin doğası ve onun nesnelere doğası olmak üzere belirsizliğin *iki çeşidi* olmasıdır.

Platon'un gerekçelendirilmiş *sanı yetisinin doğasının* belirsizliğini tanımlama yolu *rüya* metaforu (yukarıdaki alıntıya bakınız) ve *karanlık* metaforu aracılığıyla:

19 477d4, 478a12-b5 metinlerini nesnelere farklı sınıflarından ziyade, farklı nesnelere iddia eden olarak okuyorum.

Gerekçelendirilmiş sanı...bilgiden daha karanlık ama cehaletten daha açıktır... yani ikisinin arasında yer alır. (478c)

Bununla birlikte Platon, gerekçelendirilmiş sanı yetisinin doğasını, gerekçelendirilmiş sanının *yanlışlanabilirliği* ile açıklar (477c). Gerekçelendirilmiş sanı kendi nesnelere hakkında yanlış olabilir, o gerçek değildir. Gerekçelendirilmiş sanı, şeylerin nasıl olduğunu yanlış sunar; nesnelere hakkında tamamen ya da kısmen yanlış olabilecek görüş bildirir. Buna ek olarak, gerekçelendirilmiş sanı nesnelere hakkında kavrayışında karışık ve gördüğümüz gibi (476c6-7) onların *kimlikleri* hakkında hatalar yapar:

bir şeyin benzerini benzer gibi değil de, o şeyin aslıymış gibi düşünmek (476c)

Böylece gerekçelendirilmiş sanı, gerçekliği eksik kavrayan bilişsel yeti olarak tanımlanır.

Gerekçelendirilmiş sanıdan bağımsız olarak, bilginin nesnelere aksine pek çok nesne *doğası* gereği belirsizdir. "Saf" olan Formlar açık bir biçimde doğaları ayırıştırır. Platon gerekçelendirilmiş sanının nesnelere incelediğinde şöyle söyler:

Herhangi bir şeyin hem varlığı hem yokluğu söz konusuysa, o şey varlık ile yokluk *arasındadır*. (478d)

"Saf biçimde" olan Formlardır. Platon çokluğun Formlara benzemediğini göstermek için şunu iddia eder:

Bütün güzel şeyler arasında, aynı zamanda çirkin görünmeyecek bir şey var mıdır? Ya da adil olan şeyler arasında, adil olmayan olarak görünmeyecek bir şey var mıdır? Ya da dindar olanlar arasında, dindar olmayan olarak görünmeyecek bir şey var mıdır? (479a)

Çokluktaki karşıtların çatışması, onların metafiziksel doğasına dönerek onun argümanının kurulmasının devamı olan "görünüş"ten uzak olarak açıklanmamalıdır:

Hiçbir şey yoktur ki *F* olarak ve *F olmayan* olarak görünmesin, çünkü bir şeyin bir şekilde güzel ve aynı zamanda bir başka şekilde çirkin görünmesi gereklidir, bu durum diğer her şey için de aynıdır... Böylece, büyük, küçük, ağır, hafif gibi şeyler aynı zamanda kendi karşıtları mıdır? Evet, onlardan her biri her zaman iki *karşıttan* da pay alır.

Böylece bir şey, hakkında söylenen şeyden daha fazlası değil midir?

Evet, sanki akşam yemeği partilerinde ya da çocukların bilmecelerinde görülen eğlencelerdeki gibi iki anlamlıdır... Var da diyemeyiz, yok da diyemeyiz. (479a-c)



Bu durum, koşullar, perspektif ya da bağlam nedeniyle gerekçelendirilmiş sanının nesnelere ilişkin bir sorun değildir. Aksine bu, *varlığın* öyle olmasının sorunudur. Aslında, çokluktaki şeylerin her biri, iki karşıtın herhangi birinden pay alıyorsa, her iki karşıttan da pay alır. Şeylerin daima her iki karşıttan da pay almalarının gerekliliğini zaten açığa çıkardık. Dünyadaki şeyler yalnızca Formların *kopyalarıdır*. Dünyadaki şeyler *kusurlu olarak* Formlardır, çünkü onlar yalnızca Formların kopyalarıdır. Alexander Nehamas şöyle ileri sürer: "Platon için kopya olmak modelle karşılaştırıldığında, "yetersiz gelmesi" ya da kusurlu olmasıyla aynı şeydir. Kopyaların kusurlu ya da yetersiz olmasının nedeni mükemmel özellikleri içermeye biçimleridir.<sup>20</sup>" Bu bizim onlarla bilişsel ilgimizin doğasının karakterinden ziyade, çokluğun *yapısının* doğasının karakteridir.

Yukarıda aktarılan pasaj, bize çokluk hakkında daha fazla bilgi verir. Bu pasaj aynı zamanda Platon'un şeyler, dil ve zihin arasında gördüğü ilişki biçiminin de göstergesidir. Dil, nesnelere karakterize edilmesi için kullanılır. Örneğin, *a* adildir, *b* güzeldir, *c* dindardır gibi... Eğer nesnelere daima her iki karşıttan da pay alıyorsa, bu ifadelerin amacı nedir? Bu açmazın çözümü basitçe her iki karşıta da her zaman değiniliyor olması olabilir: *a* adildir ve adil olmayandır; *b* güzeldir ve çirkindir; *c* dindardır ve dinsizdir, vb. Bu durum, birinin görüş nesnelere doğası hakkında doğru önerme kurmasına olanak tanıyabilir mi?

Ben inanmıyorum. Karşıtların birliği çokluğun doğasının tanımlanması olarak görünür, ama Platon'da da olduğu gibi, basit bir refleksiyon böyle olmadığını bize gösterir. Adil bir kişiyi düşünelim. Bu kişiyle ilgili olarak uygulanacak metodun açıklamasıyla, adil olmayan kişiyle ilgili olarak uygulanacak metodun açıklaması tamamen aynı olacaktır; her biri adildir ve adil olmayandır. Bu, bütün durumlar için aynıdır. Bununla birlikte, iki adil kişinin nitelikleri arasında bile büyük fark vardır. Birisi, aynı betimlemeyi daha adil olan kişi için kullanmaya devam ederken, nasıl olur da daha az adil olan ve adil olmayan için de kullanabilir?

Platon, çokluğun doğası hakkındaki kötümserliği ifade eder. O şöyle söyleyecek kadar ileri gider:

Çokluktaki herhangi bir şey, hem bir kimsenin söylediği şey hem de o kimsenin söylediği şeyden daha başka bir şey midir? Evet, sanki iki anlamı olan sözler gibi ya da belki çocukların bilmeceleri gibi iki anlamlıdır... Var da diyemeyiz, yok da diyemeyiz. (479b-c)

Çokluk hareketsiz bir biçimde var olan *ve* var olmayan değilse, çokluğun doğasına ilişkin olarak Herakleitosçu radikal bir akış var gibi görünüyor. Burada Platon'un neden böyle düşündüğünü veya nesnenin bu şekilde olmasını sağlayacak şeyleri incelemeyeceğim. Platon'un çokluktaki nesnelere doğasında bulunduğu aşırı belirsizlikleri ifade edeceğim.

20 Nehamas (1975) 109.

Platon'a göre, *dil* çokluğu tanımlamak için uygun görünmemekle beraber, Formları tanımlamak için mükemmel bir biçimde uygun görünüyor. Dil, herhangi bir karşıtlığın doğasının akışkanlığı ve belirsizliği nedeniyle şunları söylememize izin vermez: *a* adildir, ya da *a* adil olmayandır; ya da *a* adildir ve adil olmayandır; ya da *a* ne adil olandır ne de adil olmayandır. Buna karşılık Formlar belirlidirler ve değişmezlerdir ve bu nedenle dil tarafından mükemmel bir biçimde tanımlanabilirler: Adalet Formu adildir; Güzel Formu güzeldir vb.

*Gereçlendirilmiş sanının* bilgiden farklı olmasının üç nedeni vardır. İlk olarak, gerçekleştirilmiş sanı yetisi kozmosun ontolojisinin yetersiz kavrayışına sahiptir ve bu nedenle nesnelere kendi aralarında karıştırır ya da çokluğu bir olarak, birliği de çokluk olarak ele alır. İkinci olarak, çokluğun doğası belirsiz ve akışkandır. Üçüncü olarak, dilin ve düşüncenin yüklemsel yapısı, çokluğun doğasının belirsizliği ve akışkanlığı hakkında *doğrularını* kavramak ve ifade etmek için uygun değildir. Bunun sonucu olarak, bir kimsenin gerçekleştirilmiş sanılarının içeriği karışıktır; doğası gereği hakkında düşündüğü şeyler belirsizdir. Gerçekleştirilmiş sanının nesnelere hakkında düşünülebilecek ve söylenebilecek şeyler, dil ve düşünce tarafından tam uygun olmayan bir biçimde ifade edilirler.

Bunun aksine, bilgi yetisi kozmosun ontolojisinde “kim’in kim” olduğunun net ve kesin kavrayışına sahiptir; bilmeye gelen nesnelere belirli ve değişmez doğalara sahiptir. Bizim düşüncemiz ve dilimiz bu bilginin nesnelere hakkında düşünmeye ve onları tanımlamaya kusursuz bir biçimde uygundur.

Bunun nedeni “dır”ın dilsel anlam kargaşasından ziyade, gerçekleştirilmiş sanının durumundaki ve onun nesnelereindeki *problemin üç ayrı çeşidi* olmasıdır. Bu argüman *Devlet*'in beşinci kitabında (kısmalarında) farklı yollarla okunabilir, başka bir deyişle, varoluşsal olarak, yüklemsel olarak ve doğru olarak. Bu üç hata şunlara aittir: hangi nesne oldukları; onların ne oldukları; onların nasıl tanımlandıkları. Argümanın her bağlanma noktasında birden fazla hata vardır: bilişsel ayırım, nesnenin yapısı, ve kavramsal/dilsel tanımlama, bu nedenle argüman olası birçok yoruma sahiptir. Aynı zamanda bu “-dır”ın (is ya da being) belirli okuma seçenekleri, argümanın anlaşılmasına engel olabilir. Bu üç tür kusur yalnızca gerçekleştirilmiş sanı ve bilgi arasındaki farkı değil ama daha kapsamlı olarak epistemolojik, metafiziksel ve tanımlayıcı alanlarda göreceli olarak bağımsız problemleri çoklu olarak açığa çıkarır.

Mevcut bölümün başladığı, *Devlet*'in beşinci kitabının argümanının benim yorumumdaki gerilimine dönecek olursak, bu açmazın tam bir resmini benim yorumumun bir problemi olarak değil, ama onun kendi sistemindeki bilgi ve inanç teorisinin son halini şekillendirecek olan Platon'un kendi argümanı aracılığıyla açığa çıkardığı bir zorluk olarak sunabilirim.

Bilgi ve gerçekleştirilmiş sanı yetisinin farklı nesnelere sahip olduğu söylenmesine karşın, neden deneyimlerimizin çoklu nesnelere *hem* bilginin hem de

gerekçelendirilmiş sanının nesnesidir? Benim iddiam, bu çatışmanın Platon'un *Devlet*'in beşinci kitabındaki bilgi açıklamasının literatürde dikkat çekilmemiş olan ancak biçimlendirici rol oynayan başka bir özelliğini anladığımız zaman sö-nükleştirdiğidir.

Platon, bir nesnenin ontolojik durumu ve o nesnenin doğası arasında-ki fark üzerinden hareket eder. Bir nesnenin *ontolojik durumu* bir Formun, ya da Formlardan pay alanların durumu olabilir. Bir nesnenin *doğası* incelenen nesne-nin karakteridir; örneğin güzel, adil ya da dindar olmak gibi. Bir nesnenin doğası, Formlarda görüldüğü üzere belirli ve değişmez olabileceği gibi akış halinde de olabilir. (Platon'da gördüğümüz bu terimin kullanımı, belirsizliği ve değişkenliği yakalamak için deneyimin çoklu nesnelere ilişki kurar). Platon *Devlet*'in beşinci kitabında, filozofların dünyadaki çoklu nesnelere bilgisine niteliksiz bir biçimde sahip olmadıklarını *söyler*. Onun söylediği şey, filozofların Formları, onlardan pay alanlardan ayırt edebildikleridir (476c9-d7). Filozofların bildiği şey, Formların ontolojik durumunun ne olduğu (476a2-8) ve her bir Formun doğasıdır (479e7-9 ile 477a3, 478b3). İkisi, yani nesnenin ontolojik durumu ve doğası, bu nesne-ler için *tekilleştirme ölçütlerini* sağlar. Dahası, buna ek olarak filozofların bildikleri şey Formlardan pay alanların ontolojik durumudur (476c9-d7). Bununla birlikte, filozofların çokluğun doğasını bildiği hiçbir yerde iddia edilmemiştir. Çokluğun doğasının belirsiz, değişken olması nedeniyle onlar, onun doğasını bilemiyorlar. Peki, filozoflar çokluğu biliyorlar mı, bilmiyorlar mı? Bilgi yetisi gerekçelendirilmiş sanı yetisinin nesnelere örtüşen nesnelere sahip midir? Cevap ne "evet" ne de "hayır"dır. Filozoflar çokluğun bir yönünü bilirler, ama diğer yönlerini bilmezler.

Filozofların çoklukla bilişsel bağlantıları, onların *doğasını bilemeseler* de çokluğun herhangi bir üyesini *ayırt etmesini* sağlar. Bu Platon'un çalışmasında, filo-zofların çoklukla olan minimum bilişsel bağlantısı "gerekçelendirilmiş doğru inan-cın bilgi olması" için geçişi sağlayan temel olacaktır; çünkü bu oluşun ve deneyimin dünyasında filozoflara tutunma noktası sağlar. Benim iddiam, çokluğun bilgisini edinmek ve eksik olan şeyin anlaşılması için epistemolojik/metafiziksel temelin *Devlet*'in beşinci kitabındaki argümanda gerçekleştirildiğidir. Bu argümanın bize gösterdiği filozofların çokluğu ayırt etmek, betimlemek için yeterli bilişsel erişime sahip olmalarına karşın, çokluğun *tekilleşmiş açıklamasına*, yani, onlara çokluğun doğasına bilişsel erişimi sağlayan açıklamaya, sahip olmadığıdır.

## 7. Bilgi ve İnanç Teorisinden Ortaya Çıkan

*Devlet*'in beşinci kitabında bulduğum bilgi ve inancın pozisyonuna ilişkin olarak bir taslak vermek ve bu pozisyonun Platon'un çalışmasında nasıl gelişti-ğini göstermek faydalı olabilir. *Devlet*'in beşinci kitabında Platon bilgi ve gerek-çelendirilmiş sanının, görmek ve duymak kadar aralarında fark olan iki farklı bilişsel yeti olduğu düşüncesini araştırır; *onların işleyişi de nesnelere de* farklıdır.

Filozofun sahip olduğu bilgi Formlarla ilgilenirken, zanaat/sanat severlerin sahip olduğu gerekçelendirilmiş sanı deneyimimizin çoklu nesnelere ilgilendirilir. Fakat zaten *Devlet*'in beşinci kitabında Platon, Formların ne olduğunu anlamak için filozofların Formlar ve onlardan pay alanlar arasındaki farkı bilmeleri gerektiğini fark eder; filozoflar Formları çokluktan ayırt edebilmek zorundadırlar- ki bu zanaat/sanat severlerin yapamadığı ayrımdır. Böylece Platon *Devlet*'in beşinci kitabının bilgi açıklamasında, Filozofların Formlar ve onlardan pay alanlar arasındaki ontolojik durumdaki farkın bilgisine sahip olduklarını belirtir. Filozoflar çokluğun bilgisine sahip değillerdir, çünkü çokluğun doğası belirsiz ve değişkendir. Bu durum, çokluğun nesnelere bilginin uygun nesnelere için “saf varlık” olmanın gereğiyle uyumsuz hale getirir (477a1; 478a; d). Dolayısıyla, bilgi yetisi kısmi olarak varoluşun dünyasına geçer. Bu süreç varoluşun nesnelere bazılarını bilerek olmaz. Aksine Formlar ve formlardan pay alan nesnelere birbirinden ayırt edebilme yeteneğiyle olur.

Duncan Pritchard son zamanlarda, nesnelere arasında ayırım yapılmasına *dayanmayan* yanlış tanımlamaları bertaraf etmekte rol alacak başka ilkelerin bulunduğunu savundu: “ayırt edici yetenek tarafından açıklanmayan alternatifini bertaraf edebilen bir anlam vardır”<sup>21</sup>. Pritchard ayırımın dışında, hata yapma olasılığında kurtaran, kanıt temin eden “Destekleyici/Kanıtlayıcı İlke”yi (Favouring Principle) tanıtır ve savunur (2012:76). Platon buna paralel, ama farklı olan bir şey yapmaktadır; Formun ondan pay alan nesnelere farkını anlamayı gerektiren ama varoluşun nesnelere bilmeyi gerektirmeyen ayırt edici bir yeteneği tanıtır.

Bilenin çoklukla olan bu kısmi bilişsel bağlantısı, Platon’un *Devlet*'inin beşinci kitabındaki inançtan farklı bir yeti olarak bilgi açıklamasının, Platon’un çalışmasındaki diğer pasajlarında inancın bir çeşidi olarak bilgi açıklamasına geçişine olanak sağlamaya yardım edecektir. Aslında, inşa edilen köprüyü *Devlet*'in beşinci kitabının argümanı tamamlandıktan yalnızca birkaç pasaj sonra görebiliriz:

İnsan nesnelere renklerini gece görmekte zorlanır, gün ışığında değil; görme yetisi zayıflamış gibidir... Aynı şeylere gün ışığında baktığında ise çok daha iyi görür... Ruh da aynı şekilde anlaşılabilir: Ruh gerçek ve varlık tarafından aydınlatıldığında baktığı şeyleri kavrar. Ancak belirsiz şeylere baktığında, onları tam olarak kavrayamaz. Bunlar bulanık ve muğlak oldukları için aynı şey farklı görülür ve kavrama eksik kalır. (508c-d)

Bilgi ve inanç arasındaki ilişkinin iki Platonik açıklaması arasındaki köprü, bilgi ve gerekçelendirilmiş sanı için aynı olan bu alıntıda Platon’un sözünü ettiği bilişsel yetidir. Bu ortak yeti, farklı koşullar altında ya da nesnelere farklı çeşitleri

21 Pritchard (2012) 72.

üzerinde farklı işler. Değişmekte olan gizli doğal nesnelere üzerinde yanılabilir bir biçimde gerekçelendirilmiş sanı olarak işlev görürken, doğru üzerinde, (yanılma payı olmaksızın, gerçek bir biçimde) değişmeyen saf varlıklarda bilgi olarak işlev görür. Bu bilişsel yeti, görüde olduğu gibi, farklı koşullar altında farklı bilişsel yeti olarak işler. Platon'un *bilgiyi bir tür inanç olarak* açıklamasına izin veren şey budur. Eğer bilgi ve inanç *aynı yeti* ise, bu yetinin inanç yerine bilgi olarak çalışmasını sağlamak için gerekli olan "açık görüş" için doğru, olanaklı koşullardır. Bu, inanç durumlarını bile bilgi-durumlarına dönüştürebilir. Bilgi için doğru koşullar, bilişsel gücün nesnesinin tekilleşmiş hesabı temin edilerek sağlanır ki, bu belirsizliğin karanlığına ışık tutularak onun doğasını açığa çıkarır. Elbette ki bu, çokluğun tekil açıklamasının sağlanmasının imkansız olduğunu açığa çıkarabilir. Çokluğun doğasının belirsizliği ve değişkenliği, onların tekilleşmiş açıklamalarının önünde engel teşkil edebilir. Bu durumda onların bilgisi mümkün olmayacaktır. Platon doğru inancın ve onun bilgiye dönüştürülmesinin böylesine tamamlayıcı tekilleşmiş açıklamasını araştırır. Genellikle Platon için çokluğun bilgisi, onların doğasının tekilleşmiş açıklamasını temin etmekte, onların algılanmaları (*Theaitetos*, 201b7-8) nedeniyle ya da onları fark etmenin bir başka yoluyla mümkün olduğu kadarıyla mümkündür.

*Theaitetos*'ta, Platon doğru inancı bilgiye dönüştürecek olan yeterli "açıklama"yı (*logos*) bulmak için çaba göstermektedir. Onun önerisi, muhtemel bilgi nesnelere alternatif *tekilleşme* kriterini araştıran *yapısal* açıklamadır. Platon, doğru inancın nesnesini basit bileşenlerine analiz eden (201e); bileşimini belirten (202b7); öğelerini veren (206e7-207a-1); ayırt edici özelliklerini tanımlayan (20208c7-8) bir açıklama düşünür. Platon bunlardan tam anlamıyla memnun olmamakla birlikte, bu onun bir yenilgi gibi görünmemektedir.

## 8. Nesnelere Teleolojik Tekilleşmiş Açıklaması

Bitirirken, tamamen onun tarafından geliştirilmemiş olsa da, yalnızca Platon'un sistemi içinde mevcut olan, bilgiyle ilgili olarak tekilleşmenin daha ileri bir boyutu olan teleolojik tekilleşme açıklamasından söz edeceğim. Bu, Platon'un Güneş Metaforu'ndaki (Sun Simile) tümelin teleolojik açıklamasının bir kombinasyonundan ve diyalektiğin var olduğu konusundaki soruşturmalardaki rolünden kaynaklanır. Platon, Güneş Metaforu'nda, İyi İdeası'nın (formunun), şeylerin evrendeki gibi olmasının nihai nedeni olduğuna ve neden onun hakkında bilgi sahibi olabileceğimize işaret eder:

Bilinen şeyler de iyi sayesinde bilinir olurlar. Onların var olmaları iyiye bağlıdır. Dolayısıyla iyi, bir varlık olmaktan çok, daha güçlü ve aydınlatıcı bir kaynak olarak konumlandırılır. (509b)

Diyalektiği epistemik bir keşif süreci olarak analiz ederken şöyle söyler:

Ulaşılmaya çalışılan şey düşünce gücüyle kavranabilecek olan diyalektiktir. Bir insan duyu organlarını kullanmadan yalnızca akıl yürütmeyle iyinin kendisine giderse, görülür dünyayı geçerek düşünülür dünyaya ulaşır... (Devlet, 532 a)

Bu nedenle diyalektik bu yolda ilerleyen tek soruşturma biçimidir. Güvenilir olması amacıyla varsayımlar elenir ve ilkede ilerleme sağlanır. Böylece ruh gözlerini dünyanın karanlığından çıkararak aydınlığa döner. Alışkanlık gereği bu durumu sıklıkla bilimler ya da bilgi çeşitleri olarak adlandırırız. Buna karşın, bunlar gerekçelendirilmiş sanıdan daha aydınlık, bilgidense daha karanlık olan bir isimle adlandırılmalıdır... (533d)

Diyalektik, nesnelere varoluşunu ve kendi evrenimizdeki yerini anlatan teleolojik açıklamayla, nesnelere tam bir bireyselleşmesini sağlayarak bilgiyi elde edebilir. Bu, nesnenin doğası için, işlevsel ve teleolojik açıklamalar da dahil olmak üzere, bir bilgi nesnesi için verilebilecek en kapsamlı tekilleşme açıklamasıdır. Bu ideal bir durumdur. Ancak bu, doğru inanç ile bilgi arasındaki bilişsel boşluğun, deneyimin nesnelere için doğru inancın nesnelere tekilleşmiş açıklamasıyla nasıl bir köprü olabileceğini gösterir.

## 9. Sonuç

*Devlet*'in beşinci kitabının bilgi açıklaması, gerekçelendirilmiş sanının ve onun nesnelere doğasının kusurunun ne olduğunu, çokluğun bilgiyle ve bilginin nesnelere paradigmasıyla, formlarla ilişkisini gösterir. Ayrıca 'nesnelere bilgisini' onların ontolojik durumunun bilgisinde ve doğalarının bilgisinde analiz eder. Platon *Devlet*'in altıncı kitabında uygun koşulların bilgi ve gerekçelendirilmiş sanı arasında bilişsel boşluğu doldurabilecek bir köprü *olabileceğini* gösterir; çünkü nihai olarak bilgi ve gerekçelendirilmiş sanı için bilişsel güç bir tanedir, ama o farklı dış koşullar altında farklı iki yeti olarak işler. *Theaitetos*'ta Platon doğru inanç için olanak sağlayan koşulların çeşitli versiyonlarını, yani, *Devlet*'in beşinci kitabında Formlar hakkında filozofların sahip olabildikleri deneyimin nesnelere hakkındaki bilgi çeşidini temin edebilecek tekilleşmenin çeşitli versiyonlarını araştırır: onların ontolojik durumları ve doğaları için kriterleri. Böyle bir tekilleşmenin tam açıklaması her bir nesneye ilişkin olarak teleolojik bilgiyi sağlayan olacaktır. Bu, Platon için nihai olarak "bilgi nesnesinin tekilleşmiş açıklaması ile doğru inançtır".

## Kaynakça

- Allen, R. E. (1960). *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*. *Philos Rev* 69(2):147-164.
- Annas, J. (1981). *Belief, Knowledge, Understanding, an Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press, Oxford, p.190-216

- Benson, H. (1990). Misunderstanding the “What-is-Fness” Question. In: Benson H (ed) *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford University Press, New York, pp.123-136
- Cohen, S. M. (2004). Socratic definitions. <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/socdef.htm>
- De Harven, V. (2012). A More Sensible Reading of Plato on Knowledge in Republic V. University of California at Berkeley, at <https://philosophy.berkeley.edu/file/665/MoreSensible.pdf>
- Cross AC, Woozley AD. (1964). *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*. MacMillian, New York.
- Fine G. (1978). Knowledge and Belief in Republic V. *Archivfür Geschichte der Philosophie* 60:121-139.
- Fine G. (1990). Knowledge and Belief in Republic V-VII. In: Everson S (ed) *Epistemology. Companions to Ancient Thought 1*, Cambridge University Press, pp.85-115; reprinted in Fine (1999) (ed) *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press, pp.215-246; and in Fine (2003) *Plato on knowledge and forms, selected essays*, Oxford University Press, pp.85-116
- Gettier E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23:121-123
- Gonzalez F. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gailfine on Knowledge and Belief in Republic V. *Phronesis* 41(3):245-275
- Gosling J. (1968). Doxa and Dunamis in Plato's Republic. *Phronesis* 13:119-130.
- Gulley N. (1968). *The Philosophy of Socrates*. Macmillian, New York
- Hintikka J (1973) *Knowledge and Its Objects in Plato's Thought*. Reidel, pp.1-30.
- Nehamas A. (1975). Plato on the Imperfection of the Sensible World. *AmPhilos Q* 12:105-117
- Pritchard D. (2012). *Epistemological Disjunctivism*. Oxford University Press, Oxford.
- Rudebush G. (2009). *Socrates*. Wiley, London.
- Sedley D. (2007). Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. In: Ferrari GRF (ed) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge University Press, Cambridge, pp.256-283.
- Smith N. (2000). Plato on Knowledge as a Power. *J Hist Philos* 38(2):145-168.
- Stokes M. (1992). Plato and the Sight of Lovers of the Republic. In: Barker A, Wamer M (eds) *The Language of the Cave*. Academic Printing and Publishing, New York.
- Szaif J, Doxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V, University of California at Davis, at [http://www.google.co.uk/url?sa=t&rcrt=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCYQFjAA&url=http%3A%2F%2Fphilosophy.ucdavis.edu%2Fpeople%2Fjmszaif%2Fjan-szaifs-home-page%2Ftalks-and-final-drafts%2Fdoxa-and-episteme-as-modes-of-acquaintance-inrepublic-v-%2Fdownload%2Ffile&ei=C\\_N6UM-nHumw0QXkjYHoCQ&usq=AFQjCNHG07XJa7pzoRWT-7aiOs8M94UH5Q](http://www.google.co.uk/url?sa=t&rcrt=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCYQFjAA&url=http%3A%2F%2Fphilosophy.ucdavis.edu%2Fpeople%2Fjmszaif%2Fjan-szaifs-home-page%2Ftalks-and-final-drafts%2Fdoxa-and-episteme-as-modes-of-acquaintance-inrepublic-v-%2Fdownload%2Ffile&ei=C_N6UM-nHumw0QXkjYHoCQ&usq=AFQjCNHG07XJa7pzoRWT-7aiOs8M94UH5Q)
- Van Eck J. (2005). Fine's Plato. *OxfStudAncPhilos* 28:303-326
- Vlastos G. (1965). Degrees of Reality in Plato. In: Bambrough R (ed) *New Essays in Plato and Aristotle*. Routledge&Kegan Paul, pp.1-19. Reprinted in Vlastos G (1981), pp.58-75.

- Vlastos G. (1971). *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*, Double day Anchor Books.
- Vlastos G. (1981a). What did Socrates Understand by his 'What is F?' question. In: Vlastos (1981), pp.410-417.
- Vlastos G. (1981). *Platonic Studies*, 2nd edn. Princenton University Press, Princenton.
- Vlastos G. (1985). Socrates' Disavowal of Knowledge. *Philos Q* 35:1-31
- Williamson T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press, Oxford.



## KİTAP TANITMALAR/Book Reviews

### Küresel Tarih Nedir?

(*What is Global History?*)

Pamela Kyle CROSSLEY

Çeviren: Kahraman ŞAKUL,  
Isık Yayınları, İstanbul 2018, 173s.

*Bihter TÜRKMEÑOĞLU\**

Küreselleşme; dünya insanların siyasi, ekonomik, sosyal ve iletişimsel açılarından birbirine yaklaşması ve birlikte bir bütün olma yolunda ilerlemesidir. “Küreselleşme Çağı” olarak adlandırılan bu çağda hemen her alanda çarpıcı değişiklikler görülmektedir. Tarih yazımı da bu değişikliklerin görüldüğü bir alan olmuş, küreselleşme olgusuyla birlikte tarihin bir bütün içerisinde ele alınması gerektiğini düşünen bir anlayış ortaya çıkmıştır. Pamela Kyle Crossley “*Küresel Tarih Nedir?*” adlı kitabında bu yeni anlayışı ele almıştır. Ulusların, devletlerin ortak bir tarihinden söz edilebilip edilemeyeceği veya hut dünya tarihi denildiğinde ne anlaşılması gerektiği gibi sorular ele alınmış olup farklı isimler ve eserler kapsamında bu problemler değerlendirilmiştir. Mevcut tarih yazımında kullanılan yöntemin tarafsızlığı sorgulanmış Batı merkezci tarih anlayışından uzak bir tarih yazımının imkânı üzerinde durulmuştur.



\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilim Tarihi Bilim Dalı, bihterturk91@gmail.com.

Kitapta küresel tarihi tanımlayan temel kuramlar ve yöntemleri okuyucu-ya tanıtmak için bir tasnif yoluna gidilmiştir ki bu tasnifler kitaptaki bölümleri oluşturmaktadır. Ancak bu tasniflere geçmeden önce *Şanlı Hikâye Dürtüsü* adlı bir bölüme yer verilmiştir. Kültürlerdeki bu hikâye dürtüsünün anlamı ve inatçılığı tartışılmıştır. Bilindiği üzere yazı çağından önce insanlar hikâye anlatırlardı. İnsan toplulukları kendi hikâyelerini anlatmak suretiyle kendilerini bir grup olarak tanımlamışlar ve hikâyelerinin aktarıcısı olmuşlardı. Hikâye ve efsanelerle dolu bilgiler nakletmişlerdir. Kitaptaki bu bölümde de bu hikâye ve efsanelere dair örnekler bulunmaktadır. Bu örnekler oldukça çeşitli ve zengin bir tarzda okuyucu-ya verilmiştir. Rivayet aktarmayı tarih kalıbına sokan Heredot'dan söz edilmiştir. Yazar çok çeşitli dinlerdeki, milletlerdeki hikâyelerden söz ederek bu bölümü daha da zenginleştirmiştir.

İlk kategori *Ayrılma* başlığı altında ele alınmıştır. Yani tek bir kökenden zaman ve mekân içinde ayrılıp çeşitlenen şeylerin hikâyesidir. Bu bölümde monogenetik yani tekgenci kuramlara dair örnekler vardır. Tüm insanlık için tek bir köken kabul ediliyor ve uygarlığı tanımlayan temel âdetler tek bir kaynağa dayanırdırıldı. Farklılıklar; orijinal, evrensel kültürün yerel kollara ayrılmasıyla ortaya çıkmaktaydı. Peki, orijinal kültür nerede gelişmişti? Tarihçilerin bu soruya verdikleri cevap elbette bağlı buldukları topraklarla doğrudan ilişkiliydi. Kitapta bu ilişki çerçevesinde pek çok örnek vardır.

*Bulaşma* başlığı altında ele alınan ikinci kategoride ise, farklı ve birbirinden uzakta olup zamanla benzeşmeye başlayan şeylerin hikâyesinden söz edilmiştir. Birbirinden oldukça değişik halklar arasındaki ayrılıkların bile, zamanla artan benzerlikler sayesinde silinip gideceğini söyleyen bir temadan yani “yöndeşlik” temasından söz edilmiştir. Bu tema erken ve modern çağlarda uzmanlaşan tarihçiler tarafından ortaya atılmıştır. Tüm halkların tarihsel yolculuklarını aynı varış noktasında tamamlayacağı hipotezine değinilmiştir. Tarım temelli açıklamalar tartışılmış olup “tarım” insanlığın zaruri surette katettiği aşamalardan biri midir? Sorusu farklı hipotezlerle örneklendirilmiştir. Toplumsal düzenin tarım ile olan ilişkisine değinilmiştir. Fransız matematikçi ve filozof Nicolas de Caritat, tarihçi Karl Wittfogel gibi isimlerin tezleri çerçevesinde bu tartışma sürdürülmüştür. Yazar bu problemi Lewis Henry Morgan, Friedrich Engels, Karl Marks, Georg W. F. Hegel, Weber, Thomas Kuhn gibi isimlerden örneklerle genişletmiş olup okuyucu-ya zengin bir bölüm sunmuştur.

*Bulaşma* adlı bölümü ise yazar sınırları aşan ve aynı zamanda dinamiklerini çarpıcı biçimde değiştiren şeylerin hikâyesi olarak tanımlar. Bulaşma modelini hastalık teması etrafında incelemiştir. Alfred Crosby'nin yazdığı *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* adlı eseriyle tartışmayı şekillendirmiştir. Yazar bu bölümde oldukça hacimli bir literatür sunmaktadır. William H. McNeill, Sheldon Watts gibi isimlerin eserleri ile okuyucu-ya bilgilendirmiştir.

*Sistemler* bölümünde birbirleriyle etkileşen ve aynı zamanda birbirlerini değiştiren yapılar işlenmiştir. Toplumların birbirleriyle kaynaşmalarını ve rekabet etmelerini sağlayan dinamikler vardır. Bu bölümdeki tartışmada Pirenne tezine yer verilmiştir. Belçikalı tarihçi Henri Pirenne'nin teziyle birlikte ticaretin tarih sahasındaki yeri belirlenmiştir. Bu tezde üç nokta dikkat çeker. İlk olarak derin değişimleri açıklayan şey ticaretti. İkincisi tarihçilerin birbirinden bağımsızmış gibi anlattıkları dünyanın birbirinden oldukça farklı iki kısmı arasında dönüştürücü, dinamik bir ilişki vardı. Üçüncüsü ise Avrupa'daki değişim dürtüsü Avrupa dışına yerleştirildi. Ticaretin altını çizen Pirenne aslında büyük bir dönüşüm yaratmıştı. Ticaretin kader belirleyici rolüne değinmişti. Pirenne'nin bu tezdeki kanıtlarını insanların maddi yaşamları oluşturmaktaydı ki bu gündelik yaşama dair maddi kanıtların incelenmesi doğrultundaki hareketi oluşturdu. Bu hareketi takip edenlerden biri ise Fernand Braudel idi. Bölüm Braudel ve öğrencisi Immanuel Wallerstein'in fikirleri ile devam ettirilmiştir. Wallerstein başyapıtı olan *Modern Dünya Sistemi* irdelenmiştir. Bilindiği üzere Wallerstein dünya sistemini ekonomik temele dayandırır. Elbette sistemin ideolojisi ve kültürel bir alt yapısı vardır. Wallerstein'in düşünceleri, birbirinden bağımsız gibi görülen ve daha çok yerel etkiler ve sonuçlarmış gibi algılanan ekonomik, siyasal ve kültürel olayları ve ilişkileri, büyük bir yapı içinde birbirine bağlayarak, sistematik hale getirmek üzerine kuruludur. Çevre merkez ilişkisini barındıran sistemde Avrupa göbek olmuştur. Wallerstein'in bu düşünceleri üzerinden devam etmiştir. Bu bölümde önemli diğer bir nokta ise; ekonomik büyüme ve küçülmenin küresel bakımdan önemli olaylarla ilişkilendirildiği fikrinin grafiklerle örneklendirilmesidir. Bu Kondratieff döngüsünü göstermektedir. Tarihteki büyük değişikliklerin temel sebepleri aranmıştır.

*Ayrılma, Buluşma, Bulaşma ve Sistemler* şeklindeki tasniflerin ardından yazar son bölümde "*Küresel Tarih Denen Şey*" başlığını ele almıştır. Küresel tarih ve küresel tarihçilere ilişkin değerlendirmeler yapan yazar, tarihçi ve küresel tarih yazarının pek az ortak noktaları olduğunu söyler. Tarih kanıtlarının küresel bir bağlamı bulunmadığından küresel tarihi araştırmak için gidilecek bir yer ve kullanılacak bir yöntem de yoktur. Küresel tarihçiler kendi disiplinlerinin temel becerilerini edindikten sonra küresel tarihe giren ekonomist, sosyolog siyaset bilimcilerdir. Peki, küresel tarih bir disiplin midir? Bir yazım tarzı, bir düşünüş müdür? Yazar bu noktada küresel tarihin alt ürünü olan historiyografyayı yani tarih yazıcılığının araştırılmasını daha çok andırdığını söyler. Yukarıdaki tasnifler tanıtılırken verilen örnekler gösterir ki küresel ölçekteki değişimleri anlatmaya öyküden hikâyeler burada kaçınılmazdır. Bölümün devamında küresel ve dünya tarihinin farklılığına değinir ve bu noktada Bruce Mazlish'ten söz eder. Mazlish,1993 gibi erken bir tarihte geniş ama tutarlı örüntülere odaklanan çalışmaları *küresel* gibi anlarken kapsayıcı ve belki bir o kadar da gelişigüzel tarih derlemelerini *dünya* tarihleriyle bağdaştırmıştı. Ve o zamandan beri Mazlish ve diğerleri iki tür çalışma arasındaki

farkı gözettiklerini dile getirir. Yazar kültürleri aşan bir anlatı yaratmak için kat edecek yolumuz olduğunu düşünür.

*Küresel Tarih Nedir?* adlı eser Kahraman Şakul tarafından oldukça akıcı bir dille Türkçeye aktarılmıştır. Yukarıda anlatılanlardan çok daha da zengin olan bu kitap küresel, evrensel tarih yazımını akademik olmayan bir dille takip etme imkânı sunmaktadır. Her bölüm sonunda verilen ilave okuma önerileri ile okuyucu literatür hakkında bilgilendirilmektedir. Ayrıca belirtmelidir ki tarihe bakış açımızı gözden geçirmemize olanak sağlayan bu eser sosyoloji, felsefe, tarih felsefesi gibi alanlarda kendisine yer bulacaktır.

## Bilim ve İktidar

Yazar: Remzi DEMİR  
Lotus Yayınları, Ankara 2018, 168 s.

Vural BAŞARAN\*

Remzi Demir'in son birkaç yılda birbirini tamamlar nitelikte yazdığı kitaplardan sonuncusu olan *Bilim ve İktidar*, bilim insanlarının ve bilimin doğasının iktidar ile olan ilişkisini inceleyen 168 sayfalık bir denemedir.

Demir'in, 'bilim ve diğerleri' serisi kapsamında yazmış olduğu, *Bilim ve Felsefe* (2016), *Bilim ve Tarih* (2017), *Bilim ve Toplum* (2017) başlıklı eserlerinden sonra, okurlarına bu kitabı sunması ile birlikte bilim tarihi çalışmaları için yeni bir rehber ortaya konmaktadır. Kitaptaki makalelerde makro ve mikro iktidarların bilimle olan ilişkisi bilim psikolojisi, bilim sosyolojisi, bilim tarihi ve felsefesi örneklerinden yola çıkılarak ele alınmıştır.

Öncelikle, Türkiye'de bilim tarihçilerinin üzerinde çok tartışmadıkları bir alan olan bilim psikolojisine dair yazılar göze çarpmaktadır. Psikoloji ve psikiyatri bilimlerinden alınan destekle bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Burada yazarın ele aldığı iki konu, baba ve oğul katlidir. Kitabın 28. sayfasında İranlı bir psikanalist olan Gohar Homayounpour'un ufuk açıcı bir yo-



\* Dr. Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı..

rumu sunulmuştur. Bu yoruma göre, Yunan mitolojisinde babaların öldürülmesi hikayeleri varken, İran mitolojisinde evlatları öldürme mitleri yaygın bir şablondur. Demir, bu yorumun Osmanlı ve Türk bilim-felsefe geleneğine uygulanabilirliğine dair sorular sormaktadır. İktidardaki epistemik topluluk aşılabılır mi? Odipal Kompleks'in iki farklı türü olarak yorumlanabilecek baba ve oğul katli Doğu ve Batı bilim geleneğindeki farklılaşmayı tarif etmede yardımcı olabilir mi? Bu koşullar göz önünde tutulacak olursa düşünsel devrimlerin Doğu toplumlarında gerçekleşme olanağı nedir soruları ile araştırmacıların önüne önemli tartışma konuları koymuştur. Şüphesiz bunlar çetrefilli sorulardır. Ancak bu deneme ve öneriden yola çıkılarak yapılacak araştırma ve tartışmaların bizlere çok şeyler kazandıracığı açıktır.

*Bilim ve İktidar*'da özellikle bilim sosyolojisiyle ilişkili yazılar eserin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Bütün makro ve mikro iktidar ilişkileri bu bağlamda ele alınmış ve açık bir alan bırakılmamaya çalışılmıştır. Örneğin taassubun etkisi, resim yasağının doğa tarihinin gelişme(me)sindeki rolü, Asya Tipi Üretim Tarzı ve sosyo-ekonomik yapının tesiri, farklı epistemik toplulukların çatışmasının (burada ulema ve mütefenninler) sonuçları, Napolyon ve Stalin örnekleri verilerek iktidar sahiplerinin bilimlere olan katkı ve/veya engeli, Nizâm-ı Âlem düşüncesi, ideolojik yaklaşım ve sapmalar, teknoloji vs... Yapıt bu geniş konuları irdeleyen denemeler bütünü olarak göze çarpmaktadır. Bilim sosyolojisinin bilim tarihi ile irtibatının ilk örneklerinden birisi olan Marxist bilim tarihi okumasına bir eleştiri "Marxist bir bilim tarihi okuması yararlı mıdır?" başlıklı bölüm ile okura sunulmuştur. Marxist bilim tarihi okumasının kısa bir sunuşuyla beraber, bu serimlemenin içselci bir bakış açısı ile tadil edilmesinin gerekliliği ve Doğu Uygarlıklarının bu tarz bir okumaya tabi tutulması ihtiyacı ifade edilmiştir.

Ufuk açıcı bu eserdeki yazıların hepsinin kritiğini tek tek yapmak mümkün olmamakla beraber kitabın bütününe dair şu yorumları yapmak mümkündür:

Bilimlerin tarihini okumak bize kabaca, sadece bilimlerin gelişim çizgilerini göstermekle kalmaz; bununla beraber bilimlerin ya da bilim insanlarının toplumla, iktidarla olan irtibatını da anlamamıza yardımcı olur. Ya da en azından ilkece bunları ortaya koyması beklenir. Bilim tarihçiliğimizin başladığı günden itibaren son 10 yıla kadar ampirik verilerin toplanmasına ağırlık verildiği görülmektedir. Toplanan bu veriler birbirleriyle ilişkilendirilmeye çalışılmış ve hatırı sayılır bir külliyat oluşturulmuştur.

Ülkemizdeki bilim tarihçiliği yazımında (burada sosyologlardan, filozoflardan ya da diğer bilim alanlarından gelen dış müdahaleleri saymıyor ve meslekten profesyonel bilim tarihçilerden söz ediyoruz) ağırlıklı olarak içselci (internalist) bir bilim tarihi anlayışıyla karşılaşırız. Koyre'nin "Floransa Galileo'yu açıklamaz"<sup>1</sup>

1 Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, Tübitak, Ankara 2004, s. 256.

deyisiyle vücut bulan bu içselci anlayış, Türkiye'deki bilim tarihi yazıcılığını da uzunca bir süre etki altında tutmuş gözüküyor. Ancak son dönem bilim tarihi çalışmaları bu tavrın terk edildiğini ve özellikle Demir'in kitaplarında sıklıkla vurgulandığı gibi bütüncül bir kavrayışa sahip olabilmek için dışsal faktörlerin bilimle olan irtibatının da ortaya konulmaya çabalandığı anlaşılmaktadır.

Demir, içselci bir bilim tarihi yazımı geleneğinden gelmesine karşın, eserlerinde ortaya koyduğu ve temel problem alanı olarak belirlediği Doğu Uygarlıklarının geri kalış sebeplerini anlamada dışsalci okumaların da göz önünde tutulması gerekliliğini ifade eden bir yaklaşımı ortaya koyarak geleneğinin üstüne çıkmıştır. Burada okura da bir not sunmak isterim. Dışsalci görüşler genelde postmodern aydınlar tarafından ortaya konulmuş ve sahiplenilmiştir. Demir eserinde bu saptamaya mahal vermeyecek mertebede bilimin en hakiki mürşit olduğunu pek çok kereler söylemiştir. "Postmodernizm ve Türkiye'deki Savunucuları" başlığında bu felsefeye eleştirilerini ve ayrıldığı noktaları açık bir şekilde görmek mümkündür. Postmodernist bilim anlayışının çıkmaz bir yol olduğunu, bilimin nesnel ve evrensel doğasını vurgulayarak ifade etmiştir.

Bu haliyle özetlenebilecek bu eser bilim tarihçiliğindeki yeni eğilimleri işaret etmesi bakımından önemlidir ve bilim tarihçilerinin ilgisine sunularak açık bir tartışma alanı ortaya koymaktadır.





# YAYIN POLİTİKASI/EDITORIAL POLICY

## DÖRT ÖĞE

### Amaç ve Kapsam

**Dört Öge:** Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. *Dört Öge* dergisi yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

### Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmacının varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)

- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

### **Yazarlar İçin Kılavuz**

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf) sitesinden indirebilirsiniz.

### **Başvuru için Denetim Listesi**

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

## Telif Hakkı Konusunda

Yazarlar, ilk yayın hakkı *Dört Öge* dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, *Dört Öge* dergisine telif hakkını devrederler.

## Gizlilik Beyanı

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

## Yazarlar İçin Kılavuz

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

### *DÖRT ÖGE*;

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

## Genel ilkeler

- “**Hakemli Yazılar**” bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “**Yazı Değerlendirme Kurulu**” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımı yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan'da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim'de, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- **DÖRT ÖGE** dergisi editörlerine ya da sekterlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 100 ile 250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısmında yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

*Örnek 1:*

Çakın (2005)'in "Cumhuriyet'ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitiminde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

*Örnek 2:*

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", "**Tanıtım-Değerlendirme**" ya da "**Haberler**" bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**" bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, "**Okuyucu Mektupları**" ve "**Çeviri Yazılar**" ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**" bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, "**Konuk Yazar**", "**Görüşler**" ile "**Okuyucu Mektupları**" bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- "**Konuk Yazar**" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- "**Çeviri Yazılar**" da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- "**Tanıtım-Değerlendirme**" bölümünde dergi amaçlarına uygun yayımlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu dört A4 sayfasını geçmemelidir.

- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi’nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirilmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi’nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan’da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim’de son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*’ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildirimler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar (lar) dan isteyebilir. Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi’nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*’de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi’ne aittir.
- Dergi’nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*’nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi’nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak “**yayımlanabilir**” kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*’de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

## Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, italik)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(lar)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- **Türkçe öz (“Öz” başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).** Öz 100 ile 250 kelime arasında olmalıdır.
- **İngilizce öz (“Abstract” başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).**
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf)

## DÖRT ÖGE DERGİSİ HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

<b>Makalenin Başlığı</b>			
<b>Hakemin Adı Soyadı</b>			
<b>Çalıştığı Kurumu</b>			
<b>Değerlendirme Alanları:</b>	<b>EVET</b>	<b>KISMEN</b>	<b>HAYIR</b>
1. Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?	( )	( )	( )
2. Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir?	( )	( )	( )
3. Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?	( )	( )	( )
4. Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?	( )	( )	( )
5. Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir?	( )	( )	( )
6. Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir?	( )	( )	( )
7. Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?	( )	( )	( )
8. Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?	( )	( )	( )
9. Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?	( )	( )	( )
10. İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır?	( )	( )	( )
11. Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?	( )	( )	( )
12. Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir?	( )	( )	( )
13. Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir?	( )	( )	( )
14. Makale ile ilgili varsa başka düşünceleriniz:			

15. Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz?

**Çok iyi**                      **İyi**                      **Orta**                      **Kötü**                      **Çok kötü**  
 ( )                              ( )                              ( )                              ( )                              ( )

16. Değerlendirme sonucu?

**Olduğu gibi**                      **Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra**                      **Yayımlanamaz.**  
**yayımlanabilir.**                      **yayımlanabilir.**    ( )  
 ( )    ( )

17. Yanıtınız “Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.” ise:

**Düzeltilmiş halini görmek istiyorum.**                      **Düzeltilmiş halini görmeme gerek yok.**  
 ( )    ( )



## DÖRT ÖĞE DERGİSİ

### YAZAR BİLGİ FORMU

<b>Adı Soyadı</b>	
<b>Çalıştığı Kurum</b>	
<b>Unvanı</b>	
<b>Bölüm</b>	
<b>Anabilim Dalı</b>	
<b>E-posta</b>	
<b>Cep telefonu</b>	
<b>İş telefonu</b>	
<b>Makalenin Adı</b>	
<b>Yazışma Adresi</b>	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

...../...../.....

İMZA

## APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

*Dört Öge* dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "içinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.
- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

### Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Seveda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay." vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park, CA: Sage

London, UK:Routledge

Ankara: TÜBA

İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

### **Tek yazarlı kitap**

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.

Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).

İstanbul: Encore.

### **Çok yazarlı kitap**

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

### **Editörlü kitap**

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

### **Editörlü kitapta bölüm**

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

### **Birden çok baskısı olan kitap**

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

### **Sadece elektronik basılı kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim

[http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp?item=I135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?item=I135)

**Kitabın elektronik versiyonu** Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

**Elektronik adresten yararlanılan kaynakta,** kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-in-sozde-solculugu-uzerine>

**Elektronik makaleler:** varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 1 0.1 057/palgrave.kmrp.8500141

### **Elektronik gazete makaleleri**

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. [www.hurriyet.com.tr](http://www.hurriyet.com.tr)

### **Çok ciltli çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

### **Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı**

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

### **Daha önceki bir baskının yeni basımı**

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

### **Kitaptan çevrilmiş bölüm**

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

### **Rapor ve teknik makaleler**

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscap Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

### **Dergiden tek yazarlı makale**

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

### **Dergiden çok yazarlı makale**

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

### **Elektronik dergiden makale**

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in  
Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: [http://www.trinstitute.org/ojpcr/5\\_1conway.htm](http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm))

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

### **Yazarı belli olmayan editör yazısı**

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•].  
(2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

### **Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için**

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13  
Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

### **Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

### **Tanıtmı yazıları**

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book  
*Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

**Basılmamış tezler, posterler, bildiriler:** YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

### **Ansiklopediler**

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

### **Sözlükler**

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

### **Görüşme**

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

### **Televizyon programı**

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

### **Film**

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

### **Fotoğraf**


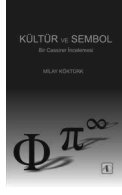



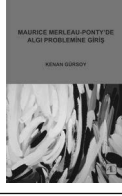






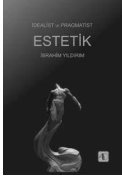

Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.


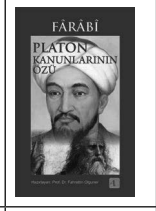

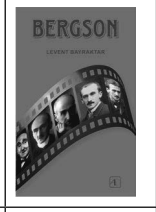
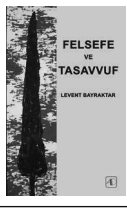

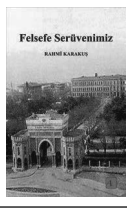
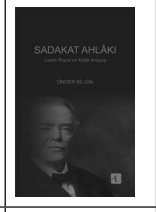


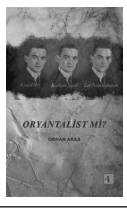


Metin İçindeyse: (Adams, 1927)



# AktifDüşünce

www.aktifdusunceyayinlari.com

 <p>VAROLUŞ VE FELSEFE KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Varoluş ve Felsefe</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / Genişletilmiş 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-6-4</p>	 <p>KÜLTÜR ve SEMBOL Bir Cassirer İncelemesi MILAY KÖKTÜRK</p>	<p><b>KÜLTÜR VE SEMBOL - Bir Cassirer İncelemesi</b> / Milay KÖKTÜRK 13.5 X 21.5 cm / 436 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-5-7</p>
 <p>BİRLEYEREK OLUŞMAK Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>BİRLEYEREK OLUŞMAK</b> / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 264 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-0-2</p>	 <p>HİKMETİN İZİNDE KENAN GÜRSOY'A armağan Editör: Fulya Bayraktar</p>	<p><b>Hikmetin İzinde KENAN GÜRSOY'a Armağan</b> / Editör: Fulya Bayraktar 16.5 X 24 cm / 1064 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-3-2</p>
 <p>ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE TANIKLIKLAR M. COŞKUN DEĞİRMENCİOĞLU</p>	<p><b>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar</b> / M. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU 13.5 X 21.5 cm / 500 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-1-8</p>	 <p>MAURICE MERLEAU-PONTY'DE ALGI PROBLEMİNE GİRİŞ KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 128 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-83278-2-5</p>
 <p>ETİK ve TASAVVUF FELSEFİ DİYALOGLAR KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Etik ve Tasavvuf</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 210 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-6-3</p>	 <p>J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 144 Sayfa / 4. Baskı ISBN: 978-605-651-13-3-2</p>
 <p>CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p><b>Cumhuriyet Döneminde TÜRKİYE'DE FELSEFE</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 242 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-7</p>	 <p>BİR EVRENSEL PROJEMİZ VAR MI ? KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Bir Evrensel Proje mi Var mı?</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 180 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-7-1</p>
 <p>MEDENİYET ve FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p><b>Medeniyet ve Felsefe</b> / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 174 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-9-4</p>	 <p>BAĞLANMA HÜRRİYETİ Bir Gabriel Marcel Okuması FÜLYA BAYRAKTAR</p>	<p><b>BAĞLANMA HÜRRİYETİ - Bir Gabriel Marcel Okuması</b> / Fulya BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 172 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-8-8</p>
 <p>ESTETİK İBRAHİM YILDIRIM</p>	<p><b>İdealist ve Pragmatist ESTETİK</b> / İbrahim YILDIRIM 13.5 X 21.5 cm / 316 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-4-0</p>	 <p>BERGSON'DAN MUSTAFA ŞEKİP'E "GÜLME" LEVENT BAYRAKTAR ZEYNEP TEK</p>	<p><b>Bergson'dan Mustafa Şekip'e "GÜLME"</b> / Levent Bayraktar, Zeynep Tek 13.5 X 21.5 cm / 220 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-4-9</p>

 <p><b>Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?</b> / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 198 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-1-9</p>	 <p><b>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü</b> / Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-5-6</p>	
 <p><b>LUGATÇE-İ FELSEFE (Transkripsiyonlu Metin)</b> / İsmail Fenni ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-2-5</p>	 <p><b>BERGSON</b> / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-0-1</p>	
 <p><b>FELSEFE VE TASAVVUF</b> / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-2-6</p>	 <p><b>HİKMET GELENEĞİ VE HİKEM-İ ATÂİYYE</b> / Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-4-9</p>	
 <p><b>Felsefe Serüvenimiz</b> / Rahmi KARAKUŞ 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-5-6</p>	 <p><b>SADAKAT AHLAKI - Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı</b> / Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-3-3</p>	
 <p><b>FELSEFE İLE</b> / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-9-5</p>	 <p><b>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dairuşlar &amp; ÂNIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler</b> / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-7-0</p>	
 <p><b>ORYANTALİST Mİ?</b> / Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>	 <p><b>TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ PORTRELER</b> / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>	
 <p><b>TÜRK DÜŞÜNCESİ YOLUNDA MEHMET AKGÜN'E ARMAĞAN</b> / Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-6-3</p>		